REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN
HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW
THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR
WOLFGANG SPEYER

Lieferung 187

Markion [Forts.] – Martyrium II



2010

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Art seines Erscheinens zu bezeichnen (ebd. 4, 23, 1; vgl. R. Braun: SC 456, 293_3) oder in Aufnahme von Lc. 11, 22 (Harnack 301*). Der oberste Gott u. sein Christus sind geradezu identisch (Tert. adv. Marc. 1, 11, 8. 15, 1; vgl. Riparelli 47/53; Adamant. dial. 2, 9 [GCS Adamant. 74/7]; dazu Tsutsui 234). Das Schweigen Christi angesichts des Petrusbekenntnisses (Lc. 9, 20) ist so zu deuten, dass Christus die weitere Verbreitung einer Lüge vermeiden wollte (Tert. adv. Marc. 4, 21, 7). Dieser Christus verheißt das Himmelreich des unbekannten Gottes (ebd. 3, 24, 1; vgl. 4, 24, 6. 25, 1). Er erweist sich als Gegner des Gesetzes u. der Propheten (4, 11, 1f. 20, 9. 22, 1. 22, 16. 35, 7) u. vertritt eine neue Lehre (mit Bezug auf Lc. 5, 36f; so jedenfalls die Markioniten bei Adamant. dial. 2, 16 [GCS Adamant. 90/3]; vgl. Tert. adv. Marc. 3, 15, 5). So lehrt er zB. eine ‚neue Geduld' (nova patientia mit Bezug auf Lc. 6, 29), womit er eine Einstellung bezeichnet, die dem vergeltenden Zorn des Schöpfergottes entgegengesetzt ist (Tert. adv. Marc. 4, 16, 2). Durch die Stillung des Sturms erweist er sich als Herr u. Besitzer der Schöpfung des Schöpfergottes (ebd. 4, 20, 1). Er wurde von diesem im Voraus verflucht (ebd. 5, 3, 10 mit Bezug auf Gal. 3, 13) u. von dessen Mächten gekreuzigt (Tert. adv. Marc. 3, 23, 5; 4, 26, 1; 5, 6, 5f; vgl. Adamant. dial. 2, 9 [GCS Adamant. 74/7]). Daraufhin stieg er in die Unterwelt hinab (s. o. Sp. 157) u. bot so sein Heil auch jenen an, die vor seinem Erscheinen auf Erden lebten (vgl. Riparelli 78f); mit dieser Annahme beantwortet M. die von seinen Kritikern aufgeworfene Frage, warum sich der unbekannte Gott so spät offenbart habe (Tert. adv. Marc. 1, 17, 4). Die Seelen (aber nicht die Körper, vgl. Iren. haer. 1, 27, 3; Tert. adv. Marc. 1, 24, 3; 5, 10, 3; Adamant. dial. 2, 7 [GCS Adamant. 70/3]) derer, die an ihn glauben, gelangen in das Himmelreich (= Paradies; vgl. Lc. 23, 43, dazu Strack / Billerb.[2] 2, 2, 264f mit Hinweis u. a. auf Apc. Moys. 37 [JüdSchrHRZ 2, 851/3] u. Hen. slav. 8, 1/9; 65, 9f) des unbekannten Gottes (Tert. adv. Marc. 5, 12, 7), das mit dem von Paulus erwähnten ‚dritten Himmel' (2 Cor. 12, 2) identisch ist. Dort wird ihnen eine engelhafte Körperlichkeit verliehen (so ist mit Harnack 136f vermutlich Tert. adv. Marc. 3, 9, 4 zu verstehen). Der Christus des unbekannten, absolut guten Gottes rettet somit in rational nicht begründbarer Weise die Kreaturen eines Gottes, mit denen er in keinerlei ontologischer Verbindung steht (vgl. auch die Polemik des Celsus bei Orig. c. Cels. 6, 53; E. Norelli, Note sulla soteriologia di Marcione: Augustinianum 35 [1995] 281/305; ders., Marcion, ein christl. Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?: May / Greschat 113/30).

5. Sakramente / Ethik. M. lehnte Ehe u. Sexualität strikt ab (Iren. haer. 1, 28, 1): Ehelosigkeit u. Keuschheit sind Voraussetzungen für die Taufe (Tert. adv. Marc. 1, 29, 1; 4, 11, 8). Epiphanius behauptet, die Markioniten hätten eine Wiederholung der Taufe gestattet (haer. 42, 3, 6 [GCS Epiph. 2, 98]; Eznik v. Kolb, De deo 432 [PO 28, 3, 536; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 688]), doch kann diese Nachricht bezweifelt werden (vgl. Harnack 175f; Hage aO. [o. Sp. 155] 35). Die Ablehnung von Ehe u. Kindern ist aktiver Widerstand gegen die Welt des Schöpfergottes (Clem. Alex. strom. 3, 12, 2. 25, 1f; Hippol. ref. 10, 19, 4; Tert. ieiun. 15, 1). Die übrige sakramentale Praxis stimmt weitgehend mit der Großkirche überein: Die markionitische Kirche kannte die postbaptismale Salbung sowie die Gabe von Milch u. *Honig an die Neugetauften; bei der markionitischen Eucharistie wurden *Brot u. Wasser u. wahrscheinlich auch Wein verwendet (Tert. adv. Marc. 1, 14, 3/5; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 47, 3. 8 [CSCO 169 / Syr. 76, 183f. 185f; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 163. 165]; Eznik v. Kolb, De deo 409 [PO 28, 3, 531; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 681]; vgl. R. Braun: SC 365, 164/6 mit Anm. 3; A. McGowan, Ascetic Eucharists [Oxford 1999]; A. Stewart-Sykes, Bread and fish, water and wine: May / Greschat 212/4; *Mahl V). Fisch wurde statt Fleisch, vielleicht in einem besonderen sakralen Mahl, verwendet; auch hier könnte Anschluss an die Gebräuche der jüd. u. christl. Umwelt vorliegen. Am Sabbat wird gefastet (Tert. adv. Marc. 5, 4, 5; Epiph. haer. 42, 3, 4 [GCS Epiph. 2, 98] mit theol. Begründung; vgl. Stewart-Sykes aO. 214/8). Epiphanius skandalisiert die Präsenz von Katechumenen bei der markionitischen Eucharistie u. die Spendung der Taufe durch Frauen (haer. 42, 3, 3. 4, 5 [GCS Epiph. 2, 97f. 100]; vgl. Hieron. [Orig.? vgl. Harnack 307*] in Gal. comm. 3, 6, 6 [CCL 77A, 211]; Eznik v. Kolb, De deo 432 [PO 28, 3, 536; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 688]). Die Markioniten bezeichnen sich im Anschluss an Phil. 3, 8 de-

mütig selbst als Auswurf (Celsus bei Orig. c. Cels. 6, 53). Theodoret berichtet von einem 90-jährigen markionitischen Priester, der den Kontakt mit der Schöpfung des Schöpfergottes so sehr zu vermeiden suchte, dass er morgens sein Gesicht mit seinem Speichel benetzt habe (haer. 1, 24; vgl. Tardieu, Marcion 461).

6. Intellektueller Kontext. a. Der Gegensatz von Zorn u. Güte. Die Theologie M.s differenziert zwischen dem zürnenden, unbeständigen, kleinlichen, vergeltenden Gott des AT u. dem guten, barmherzigen u. geduldigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, u. versucht so auszuloten, wie christlich angemessen von Gott gesprochen werden kann. Dieser Ansatz M.s wird vor dem Hintergrund antiker Diskurse plausibel. So überschneiden sich die negative Wertung des zürnenden u. vergeltenden Gottes u. die korrespondierende Hochschätzung der Geduld u. Güte des anderen, fremden Gottes deutlich mit dem philosophischen Diskurs über den Affekt der Wut u. des Zorns u. dessen Kontrolle (Platoniker, Aristoteliker) bzw. Eliminierung (Stoiker; vgl. zB. Senecas De ira oder Plutarchs De cohibenda ira; vgl. Harris; Tardieu, Marcion 447). In diesem Diskurs wird der Zorn mit dem Wunsch nach Vergeltung assoziiert (Sen. ira 1, 3; 2, 3), er ist nicht beständig u. wird oft vom Mitleid verdrängt (ebd. 1, 17). Der Zorn ist nicht Zeichen von Seelengröße oder besonderer Mannhaftigkeit, vielmehr ist er ein Zeichen von Schwäche (ebd. 1, 20; 3, 5f; Marc. Aurel. seips. 11, 9. 18). Im Gegensatz dazu wird das Idealbild des Weisen entworfen, der freundlich, milde (πρᾶος) u. sanft (ἥμερος) ist, Attribute, mit denen M. so oder ähnlich den wahren, guten Gott charakterisiert. Da er weiß, dass sie blind u. irrend sind, gerät der Weise hinsichtlich der Schwächen u. Fehler seiner Mitmenschen nicht in Zorn, sondern liebt sie (ebd. 7, 22; Epict. diss. 1, 18). Der Weise geht in seinem Verhältnis zu ihnen über die Forderungen strikter (Vergeltungs-) Gerechtigkeit hinaus (vgl. P. Hadot, La citadelle intérieure [Paris 1992] 238/47). Auch im NT findet sich eine ethische Negativwertung des Zorns (Mt. 5, 22; Rom. 12, 17; Eph. 4, 31; Col. 3, 8); er soll Gott überlassen bleiben (Rom. 12, 19; Harris 391/4). Die philosophische Ideologie der Affektkontrolle hatte auch politische Resonanzen: Im Prinzipat wurden die Vertreter politischer Macht, römische Kaiser u. Statthalter, danach beurteilt, inwiefern sie ihren Zorn unter Kontrolle hatten. Unkontrollierter Zorn wurde als Zeichen von Schwäche, fehlender Mannhaftigkeit oder tyrannischem Temperament negativ gewertet. Im 2. Jh. wurden unter den Kaisern Trajan u. Hadrian auf Münzen die kaiserl. Tugenden clementia, indulgentia, patientia u. tranquillitas betont; in der 2. H. des 2. Jh. schwächte sich diese Tendenz bereits ab (ebd. 229/57). Die positive Wertung der Affektkontrolle wurde schließlich auch von heidnischer, jüdischer u. christlicher Theologie aufgenommen. Zwar war in heidnischen Klassikern wie Homers Ilias oder Vergils Aeneis ebenso wie im AT viel von göttlichem Zorn die Rede (ebd. 136/8. 217f). Doch die philosophische Theologie, für die die Rede vom göttlichen Zorn nicht ‚gottgeziemend' war (θεοπρεπής; vgl. B. Aland, Art. Marcion / Marcioniten: TRE 22 [1992] 94), zeichnete ein anderes Bild (Cic. off. 3, 102; vgl. die Belege bei M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes [1909]; E. Masaracchia [Hrsg.], Giuliano Imperatore contra Galileos [Roma 1990] 217f; Th. Fuhrer, Stoa u. Christentum: A. Fürst [Hrsg.], Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca u. Paulus [2006] 116/8): Für Seneca zB. sind die unsterblichen Götter ganz u. gar sanft (mitis) u. freundlich (placidus), sie haben nur eine wohltuende u. heilsame Kraft (nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ira 2, 27). Der Epikureer *Lucretius ist der gleichen Auffassung (2, 646). Philo spricht sich ebenso gegen den Zorn Gottes aus (de deo 7 [18 Siegert]) wie auch weitere christl. Autoren der ersten drei Jhh. (1 Clem. 19, 3; Iustin. apol. 1, 25; Athenag. leg. 21; Orig. c. Cels. 4, 71/3; vgl. Ch. Ingremeau: SC 289, 13/24). Auch Kaiser *Iulianus polemisiert gegen den zornigen Gott des AT (c. Galil. 190, 3/192, 15 Neumann; vgl. Rinaldi 2, 158/60).

β. Ethisch-theologischer Dualismus. Man kann nur eingeschränkt von einem (theol.) *Dualismus bei M. reden, da der wahre Gott u. Vater Jesu Christi keinen Anteil an der Erschaffung dieser Welt hat. Anders als bei einem echten Dualismus bestimmt die Polarität von zornigem u. gutem Gott also nicht die Konstitution dieser Welt (vgl. M. Hutter, Art. Dualismus I. Religionsgeschichtlich: LThK[3] 3 [1995] 387f). In der Forschung ist erwogen worden, ob die Theologie M.s vielleicht nicht eher als ein Modell der ‚Übergip-

felung' beschrieben werden muss, d. h. dass die beiden Götter sich nicht so sehr gegenüberstehen als vielmehr ein inferiorer u. unzureichender Gott von dem über ihm stehenden wahren Gott im Sinne einer Stufung der Gottheit abgehoben wird (Aland, Sünde aO. [o. Sp. 156]). Doch scheinen zumindest die Antitheseis exegetisch einen ethischen Gegensatz der beiden ‚Götter' erweisen zu wollen. Konsequenterweise könnte man bei M. also von einem ethisch-theol. Dualismus reden, der allerdings nicht die Konstitution dieser Welt bestimmt. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass auch im Hinblick auf die ab dem 4. Jh. verschriftlichte zoroastrische Theologie beobachtet worden ist, dass der ethische Dualismus von Ahura Mazda u. Ahreman nicht zwei völlig gleich starke Götter miteinander kontrastiert (vgl. schon Plut. Is. et Os. 46, 369E/47, 370C; dazu Alt, Weltflucht aO. [o. Sp. 159] 22f). Außerdem gibt es im Zoroastrismus die Tendenz, den Dualismus durch Einführung eines Mittlers zu mildern (für ähnliche Tendenzen in der markionitischen Schule s. u. Sp. 167). Schließlich gibt es bei der Charakterisierung dieser Götter Ambivalenzen, die den bösen Gott als nicht ganz negativ erscheinen lassen (S. Shaked, Dualism in transformation [London 1994] 22/4). Das zoroastrische Vergleichsbeispiel zeigt, dass die theol. Konzipierung eines konsequent symmetrischen Dualismus schwierig, wenn nicht unmöglich ist.

IV. Ausbreitung. Bemerkenswert ist, dass M. mit seiner Theologie u. seiner asketischen Ethik eine zunächst wachsende u. sich ausbreitende Kirche begründen konnte (Iustin. apol. 1, 26, 5. 58, 2; Tert. adv. Marc. 5, 19, 2). Der platonische Philosoph Celsus geht in seiner Polemik gegen das Christentum auch auf die Markioniten ein (vgl. Rinaldi 1, 107/18), u. Hieronymus diskutiert ca. 396 mit einem Markioniten über die Auferstehung (c. Ioh. 36 [PL 23, 406]). Epiphanius notiert, dass die ‚Häresie' zu seiner Zeit in Rom u. Italien, in Ägypten u. in Palaestina, in Arabien (gemeint ist die röm. Provinz Arabia) u. in Syrien, auf Zypern u. in der Thebais sowie in der Persis anzutreffen sei (haer. 42, 1, 1f [GCS Epiph. 2, 93f]; vgl. Tardieu, Marcion 451/3). Im Westen (Rom?) bezeugt der Ambrosiaster für seine Zeit das Aussterben der Markioniten (comm. in 1 Tim. 4, 5, 1 [CSEL 81, 3, 272]; vgl. Aug. ep. 118, 12 [ebd. 34, 676f]). Im Osten ist für das Drusendorf Dayr' Ali (Lebaba) im nördl. Hauran durch eine Inschrift aus dem J. 318 nC. eine markionitische Kirche bezeugt (Ditt. Or. nr. 608; Tardieu, Marcion 452/7). Theodoret v. Kyros bezeugt die Präsenz von markionitischen Gemeinden in seiner Diözese in der 1. H. des 5. Jh. In einem Brief an den Konsul Nomus rühmt sich der Bischof, u. a. acht markionitische Dörfer zum rechten Glauben bekehrt zu haben (ep. 81 [SC 98, 192/9]); deren Bevölkerung soll beträchtlich gewesen sein (ebd. 111. 146 [111, 42/7. 172/201]). Zur Flankierung seiner antimarkionitischen Mission siedelte Theodoret in der Nähe dieser Dörfer Asketen an (hist. rel. 22, 1 [ebd. 257, 124f]; vgl. Tardieu, Marcion 458/69). Sowohl die antihäretische Gesetzgebung des christl. röm. Reiches (zB. Konstantin iJ. 336 nC.: Eus. vit. Const. 3, 65f; Soz. h. e. 2, 32, 1f) als auch die Verschleppungen von Dorfbevölkerungen aus dem röm. Syrien durch die Perser sorgten für eine markionitische Präsenz auch im Perserreich (J.-M. Fiey, Les Marcionites dans les texts historiques de l'église de Perse: Muséon 83 [1970] 183/8; für Armenien vgl. Hage aO. [o. Sp. 155]; zur Bezeugung markionitischer Gemeinden in späteren muslimischen Quellen Frenschkowski aO. [o. Sp. 148] 39/66; G. Monnot, Les marcionites dans l'hérésiographie musulmane: Lauret 403/17; zu möglichen Verbindungen zwischen Markionismus u. Manichäismus N. A. Pedersen, Some comments on the relationship between Marcionism and Manichaeism: Apocryphon Severini, Festschr. S. Giversen [Aarhus 1993] 166/77).

V. Schule. a. Debatten über die Prinzipienlehre. 1. Debatten über die Anzahl der Prinzipien. Die häresiologische Doxographie hebt Differenzen in Bezug auf die Prinzipienlehre hervor. So verfasste ein gewisser Rhodon, ein vermutlich in Rom lebender Schüler Tatians, eine Schrift gegen die markionitische Häresie. Rhodon behauptete dort, dass M. u. seine Schüler über Zahl u. Art der anzunehmenden Prinzipien uneins waren. Apelles (s. u. Sp. 171/3) habe ein Prinzip (ἀρχή) bekannt, wobei freilich die Prophetien von einem Widersacher-Geist geäußert worden seien (Eus. h. e. 5, 13, 2). M. u. seine Schüler Potitus u. Basiliscus hätten zwei Prinzipien gelehrt, wobei sie, so kritisierte Rhodon platonisierend, die rechte Unterscheidung der Dinge nicht gefunden hätten

(μὴ εὑρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων). Deshalb hätten sie ohne rechten Beweis (ἀναπόδεικτως) zwei Prinzipien angenommen. Andere, besonders ein Schulhaupt namens Syneros, hätten sogar drei Prinzipien angenommen (ebd. 5, 13, 3f). Hippolyt nennt ref. 7, 31, 1 einen gewissen Syrer Prepon, der in einer an *Bardesanes v. Edessa adressierten (oder gegen ihn gerichteten) Schrift ein drittes Prinzip gelehrt habe, das gerecht u. zwischen dem guten u. dem bösen Prinzip anzusiedeln sei (Bardesan hatte offenbar eine Schrift gegen M. verfasst; vgl. Eus. h. e. 4, 30, 1; Theodrt. haer. 1, 24). Ref. 10, 19, 1/3 (vgl. Theodrt. haer. 1, 24) bietet Hippolyt weitere Informationen: Hier heißt es, dass M. u. dessen Lehrer Kerdon drei Prinzipien des Universums angenommen hätten: ein gutes, ein gerechtes u. die Materie. Einige Schüler allerdings hätten vier Prinzipien postuliert: ein gutes, ein gerechtes, ein schlechtes u. die Materie. Alle seien darin einig gewesen, dass der Gute überhaupt nichts geschaffen habe, der Gerechte aber, den die einen (auch) als schlecht bezeichnen, die anderen aber nur als gerecht, habe das All aus der zugrunde liegenden Materie geschaffen, u. zwar nicht in guter, sondern in unvernünftiger Weise: Das Geschaffene ähnele seinem Schöpfer (die Schüler verweisen auf Mt. 7, 18; Lc. 6, 43). Hippolyt stellt Apelles als Vertreter von vier (gut, gerecht, feurig, Ursache des Bösen, ref. 7, 38, 1) bzw. fünf Prinzipien vor (Christus als fünftes Prinzip, ebd. 10, 20, 1). Eine markionitische Drei-Prinzipien-Lehre bezeugen auch Adamantius (dial. 1, 3. 24 [GCS Adamant. 4/7. 46/9]: gut, schlecht u. ein mittleres, den Demiurgen, der auch gerecht ist; vgl. aber ebd. 2, 1 [60/3], wo eine Zwei-Prinzipien-Lehre vorgestellt wird), Dionysius v. Rom (bei Athan. decr. Nicaen. 26, 3 [AthanWerke 2, 1, 22, 6/16]); Cyrill v. Jerus. (catech. 16, 4 [PG 33, 921]: drei Prinzipien; vgl. 6, 16 [564]: ein gerechter u. ein guter Gott) u. Ephraem Syrus (hymn. c. haer. 3, 7 [CSCO 169 / Syr. 76, 12; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 13]; vgl. E. Beck, Die Hyle bei M. nach Ephräm: OrChrPer 44 [1978] 5/30). Offenbar konnte auch die Christologie prinzipientheoretisch variiert werden: So wurde Christus als ‚Mittlerer‘ zwischen dem Bösen u. dem Guten bezeichnet (Hippol. ref. 7, 31, 5) oder als Sohn des Schlechten oder als Sohn des Richters u. Demiurgen (Epiph. haer. 42, 14, 2f [GCS Epiph. 2, 184]; vgl. Ibu an-Nadīm, Fihrist 9, 1 [engl. Übers.: Dodge aO. (o. Sp. 148) 775f]). – Überschaut man diese Doxographie, so scheint die wesentliche Entwicklung in der Modifizierung des Gegensatzes zwischen dem zornigen u. dem gütigen Gott zu einer Drei-Prinzipien-Lehre zu bestehen. Damit wird der unechte, ethisch-theol. Dualismus M.s (s. o. Sp. 164f) in der Schule zu einem gemilderten ethisch-ontologischen Dualismus. Die Frage der Zahl u. Qualität der Prinzipien beschäftigte im 2. u. 3. Jh. auch Platoniker wie Plutarch, Numenius oder Alkinoos u. Christen wie Hippolyt v. Rom (Refutatio omnium haeresium) oder Origenes (De principiis).

2. Schöpfungslehre. Eine im westsyr. Raum zu lokalisierende doxographische Tradition beschreibt im Rahmen einer Drei-Prinzipien-Lehre eine eigentümliche, platonische (Tim. 30a 3f; Phaedo 109b 6/c 3), stoische u. biblische Vorstellungen kombinierende markionitische Schöpfungstheologie (Theodrt. haer. 1, 24; für weitere Zeugen vgl. M. Tardieu, L'imitation du monde selon Marcion d'après les auteurs orientaux: Ph. Gignoux [Hrsg.], Ressembler au monde [Turnhout 1999] 42/7). Ihr zufolge schafft der Demiurg aus dem reinsten Teil der Materie den Himmel u. aus dem Rest die vier Elemente, aus dem Sediment (ὑποστάθμη) wiederum den Hades u. den Tartarus. Von der Erde nimmt er dann den reinsten Teil u. bildet daraus das Paradies. Aus dem Paradies nimmt er schließlich einen Erdklumpen u. formt den Körper Adams, den er durch eine Seele aus der eigenen Substanz belebt. Körper u. Seele, so wird erklärt, liegen in ständigem Widerstreit, der Körper tendiert zur Erde, die Seele zum Demiurgen (vgl. dazu den Komm. von Tardieu, Imitation aO. 48/53).

b. Einzelne Schüler. 1. Lukanus. Von dem Markioniten Lukanus wird berichtet, dass er im Wesentlichen bei der Lehre des Meisters geblieben sei (Epiph. haer. 43, 1, 3 [GCS Epiph. 2, 187]). Er war Anhänger einer Drei-Prinzipien-Lehre (der Gute; der Schöpfer, Richter, Gerechte; der Böse) u. lehrte die strikte asketische Ehelosigkeit, da die Ehe zu Kindern führe u. somit dem Schöpfergott diene (ebd. 43, 1, 4f [ebd.]). Laut Tertullian hat Lukanus, anders als fast alle anderen Häretiker, das Heil der Seele geleugnet. Er habe die Seele, Aristoteles folgend, aufgelöst

u. etwas anderes an ihrer Stelle angenommen, weder Fleisch noch Seele, als das der Mensch auferstehen werde (res. 2, 12); vielleicht ist damit der aristotelische nous gemeint (Harnack 401*). Origenes schließlich wirft den Schülern des Lukanus zusammen mit Markioniten u. Valentinianern die Veränderung des Evangeliums vor (c. Cels. 2, 27).

2. Apelles. a. Biographisches. Ein weiterer Schüler M.s war ein gewisser Apelles (so Tert. praescr. 30, 5f; carn. 6, 1; adv. Marc. 3, 11, 2). Tertullian hat möglicherweise mit Anhängern des Apelles persönlich diskutiert u. diese in seiner Schrift Adversus Apelleiacos (CCL 2, 1333f; vgl. carn. 8, 2f) angegriffen, bevor er M. attackierte. Tertullian zufolge verließ Apelles nach einiger Zeit seinen Lehrer in Rom (?) u. begab sich, angeblich weil er gegen die markionitische Sexualaskese verstoßen habe, nach Alexandrien (praescr. 30, 5; s. die Kritik bei Greschat 34/6). Ein gewisser Rhodon, ein Schüler Tatians in Rom, kannte Apelles als alten u. wegen seines Lebenswandels verehrten Mann. In seiner Schrift gegen die Häresie M.s, die an einen gewissen Kallistio gerichtet war, hob Rhodon besonders die Differenzen der Schüler M.s untereinander u. mit dem Lehrer hervor; er berichtete ebenfalls über die die Prinzipienlehre betreffenden Debatten zwischen sich selbst u. Apelles (Eus. h. e. 5, 13). Mit Apelles assoziiert war eine gewisse Philumene, eine Jungfrau, die offenbar prophetisch begabt war; diese Verbindung wurde in der häresiologischen Tradition gerne skandalisiert (Tert. praescr. 6, 6; 30, 6; Hieron. ep. 133, 4; vgl. A. Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter [1992] 373/426).

β. Schriften. Unter dem Einfluss der Philumene verfasste Apelles eine Schrift, die ‚Phaneroseis' betitelt war u. die Visionen u. Orakel enthielt, die Philumene von einer Erscheinung (phantasma), die wie ein Knabe aussah, auf Befragen mitgeteilt worden waren. Der Knabe erklärte sich dabei abwechselnd zu Jesus Christus u. zu Paulus (s. Harnack 408* zu einer Textpassage aus Augustins De haeresibus [CCL 46, 301 app.], die in heute verschollenen Hss. bezeugt war u. möglicherweise ein aus Tertullians Adversus Apelleiacos stammendes Frg. darstellt; vgl. H. Tränkle: P. L. Schmidt / R. Herzog [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 [1997] 502). Die Phaneroseis des Apelles dienten also zur Ergänzung des markionitischen Evangeliums u. des Apostolos, deren Benutzung auch bei Apelles u. seinen Anhängern anzunehmen ist. – Ein weiteres, umfangreiches Werk des Apelles sind die sog. Syllogismen, die wenigstens 38 Bücher umfasst haben müssen (PsTert. haer. 6, 6 [CCL 2, 1409]; Ambr. parad. 5, 28). Dieses Werk dürfte mit den von Eusebius erwähnten zahlreichen Syngrammata identisch sein, die sich mit ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή des Gesetzes des Mose beschäftigten (Eus. h. e. 5, 13, 9; M. Tardieu, Art. Apelles: Dict. des philosophes antiques 1 [Paris 1989] 264). Ambrosius zitiert bzw. referiert in seiner Schrift De paradiso drei quaestiones aus dem 38. Buch dieser Schrift (H. Savon, St. Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif [ebd. 1977] 25/35; Greschat 45/72). Sieben weitere quaestiones in den folgenden Kapiteln (6, 30/2; 7, 35; 8, 38. 40f) dürften ebenfalls dem Werk des Apelles, vielleicht dem gleichen Buch, entnommen sein. Ob u. von wem das Apelleswerk im *Mailand des Ambrosius studiert wurde, ist unklar. Nicht auszuschließen ist, dass Ambrosius bei der Ausarbeitung von De paradiso auf eine Vorlage des Origenes zurückgriff (so Tardieu, Apelles aO. 264). Die von Ambrosius behandelten Syllogismen konzentrieren sich in der Mehrheit darauf, die narrative u. theol. Logik von Gen. 2f als absurd zu erweisen: So heißt es zB., dass, wenn der Mensch den Tod noch nicht geschmeckt hatte, er den Tod auch nicht hatte kennen können; wenn er ihn aber nicht gekannt hatte, so hatte er ihn auch nicht fürchten können; also wäre der Versuch Gottes, den Menschen mit dem Tod zu bedrohen, vergebens (parad. 5, 28). Eine weitere syllogistische Argumentation schreibt Orig. hom. 2, 2 in Gen. (GCS Orig. 6, 26/30) explizit Apelles zu: Hier wird gezeigt, dass die Arche die ungeheure Masse der Tiere nicht hätte fassen können u. die Erzählung deshalb eine Fiktion sei. Bei Theophilus v. Ant. findet sich eine weitere quaestio (ad Autol. 2, 27): Hat Gott den Menschen sterblich oder unsterblich erschaffen? Die Alternative soll in beiden Fällen als absurd erwiesen werden. Die Herkunft dieser quaestio aus den Syllogismen des Apelles ist möglich (vgl. Greschat 63/5). Tertullian zitiert adv. Marc. 2, 5, 1f (vgl. ebd. 4, 41, 1) eine quaestio, die er anonymen Markioniten zuzuschreiben scheint: Hier wird argumentiert, dass der

Gott, der den Sündenfall geschehen ließ (Gen. 3), weder gut noch vorherwissend (praescius) noch mächtig (potens) sein kann. Es ist immerhin möglich, dass auch hinter dieser quaestio Apelles steht. Sie rezipiert ein traditionelles theol. Argument, das zuerst vermutlich von Epikur formuliert u. dann von der philosophischen Skepsis aufgenommen wurde (Sext. Emp. Pyrrh. hypot. 3, 9/12; vgl. auch Cic. nat. deor. 1, 3; Orig. princ. 2, 5, 2; Lact. ira 13, 20f; CorpHerm 14, 8f; J. G. Gager, Marcion and philosophy: VigChr 26 [1972] 53/9; Ch. Ingremeau: SC 289, 310f).

γ. Lehre. Diese stellt sich als Ausbau, Präzisierung, teilweise wohl auch Korrektur der Position M.s dar (vgl. Greschat 72/134; M. Willing, Die neue Frage des Marcionschülers Apelles: May / Greschat 221/31). Apelles' Ein-Prinzipien-Theologie (s. o. Sp. 167 zur abweichenden Darstellung bei Hippol. ref.) wies Anklänge an zeitgenössische platonische negative Theologie auf (Eus. h. e. 5, 13, 5/7; vgl. Greschat 73/81): Der eine Gott war für ihn letztlich unbeweisbar. Aus der häresiologischen Doxographie lassen sich mit Vorbehalten weitere Züge der Theologie des Apelles ermitteln. Demnach hat der eine Gott viele Mächte u. Engel geschaffen. Einer von diesen Engeln, der angelus gloriosus (Tert. praescr. 34, 4), angelus inclitus (Tert. carn. 8, 2; Greschat 83) oder auch ‚Herr' (dominus) genannt wird, hat in Nachahmung der oberen Welt diese Welt geschaffen (PsTert. haer. 6, 4 [CCL 2, 1408f]). Er wurde dabei von dem Geist, dem Willen u. der Kraft Christi (= des Sohnes des einen Gottes) unterstützt (Tert. carn. 8, 3). Doch wurde diese Welt nicht vollkommen (Epiph. haer. 44, 1, 6 [GCS Epiph. 2, 191]); in ihr ist die Reue (paenitentia) ihres Schöpfers präsent (Tert. carn. 8, 2; vgl. die valentinianische Lehre über die Entstehung der Materie bei Hippol. ref. 6, 32, 6 u. dazu J.-P. Mahé: SC 216, 101f). Der Weltschöpferengel wird mit dem verlorenen Schaf (Lc. 15, 4/7) identifiziert. Dies scheint auf einen gewissen Bruch zwischen dem ersten Prinzip u. dem Schöpfergott hinzudeuten. Da Apelles die Theologie M.s im Sinne einer stärkeren Betonung des einen Prinzips korrigiert, ergab sich erhöhter Klärungsbedarf hinsichtlich der Frage, warum diese sichtbare Welt unvollkommen ist u. der Rettung bedarf. Unklar ist, ob der Weltschöpferengel mit einer weiteren Instanz, dem Gott des Gesetzes u. Israels, von feuriger Substanz, identisch ist. Hinsichtlich der relevanten Tertullianstelle (praescr. 34, 4; vgl. Isid. Hisp. orig. 8, 5, 12; Harnack 406*$_1$; J.-P. Mahé: SC 217, 357) neigt die Forschung zur Differenzierung zwischen beiden Engeln (Greschat 90/6). Der Feuerengel, der zu Mose geredet hat (Hippol. ref. 7, 38, 1; vgl. ebd. 10, 16, 5; dahinter steht Ex. 3, 2), hat mit irdischen Speisen die Seelen aus ihren überhimmlischen Aufenthaltsorten herabgelockt u. dann mit dem von ihm geschaffenen sündigen Fleisch bekleidet (Tert. an. 23, 3; res. 5, 2; carn. 8, 2). Apelles lehrte also ähnlich wie zB. Philo opif. m. 75; conf. ling. 179 (mit Bezug auf Plato Tim. 42de. 69cd) u. Justin (dial. 62, 3), dass der menschliche Körper das Werk niederer Instanzen, Kräfte oder Engel sei (Greschat 92f). Indem Apelles die Seele dem obersten Gott u. den Körper dem Feuerengel zuordnete, korrigierte er die Anthropologie M.s, der beide als Werk des Schöpfergottes betrachtete (vgl. Adamant. dial. 2, 8 [GCS Adamant. 72/5] u. dazu Tsutsui 231f). So konnte Apelles besser als M. begründen, warum der Christus des obersten Gottes die Seelen der Menschen errettet (Greschat 95). Der Weltschöpferengel bat Gott, seinen Sohn zu senden, um die Welt in Ordnung zu bringen (Origenes bei Pamph. Caes. apol. 33 [SC 464, 80f]: ‚ad mundi sui correctionem'). Zur Leiblichkeit Christi bei Apelles ist die häresiologische Doxographie nicht ganz eindeutig: Anscheinend beharrte Apelles auf der Realität u. Materialität der Leiblichkeit u. hielt an der Position M.s fest, nach dem das Fleisch Christi nicht geboren sei (mit Bezug auf Mt. 12, 48; 1 Cor. 15, 47; vgl. Tert. carn. 7, 1; 8, 5). Christus, so sagen die Anhänger des Apelles, habe sein Fleisch von den Gestirnen u. Substanzen der oberen Welt genommen (ebd. 6, 3). Das Fleisch Christi ist dem Fleisch der Engel, die im AT erscheinen, vergleichbar (ebd. 6, 8). Diese Konzeption des Apelles u. / oder seiner Schüler ähnelt platonischen Theorien, die der aus der Transzendenz herabsteigenden Seele eine astrale Körperlichkeit beilegen (Greschat 104; A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 945/1025). Nach einer anderen Überlieferung wurde die Substanz des Leibes Christi nicht von den Gestirnen der oberen Regionen genommen, sondern nach dem Abstieg aus den vier irdischen Elementen (dem Warmen, Kalten, Feuchten, Trockenen) geformt (Hip-

pol. ref. 7, 38, 3; Epiph. haer. 44, 2, 2f [GCS Epiph. 2, 192]; Filastr. haer. 47, 5 [CCL 9, 237]; vgl. Greschat 107/9). Hier ist der antidoketische Akzent der Realität der Leiblichkeit Christi verstärkt.

K. GRESCHAT, Apelles u. Hermogenes = VigChr Suppl. 48 (Leiden 2000). – A. v. HARNACK, Marcion² = TU 45 (1924). – W. V. HARRIS, Restraining rage (Cambridge, Mass. 2001). – B. LAURET (Hrsg.), A. v. Harnack, Marcion. L'évangile du Dieu étranger (Paris 2003). – W. LÖHR, Die Auslegung des Gesetzes bei M., den Gnostikern u. Manichäern: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 77/95. – J.-P. MAHÉ, Tertullien et l'Epistula Marcionis: RevScRél 45 (1971) 358/71; Le traité perdu de Tertullien Adversus Apelleiacos et la chronologie de sa triade anti-gnostique: RevÉtAug 16 (1970) 3/24. – G. MAY, Der Streit zwischen Petrus u. Paulus in Antiochien bei M.: Von Wittenberg nach Memphis, Festschr. R. Schwartz (1989) 204/11. – G. MAY / K. GRESCHAT (Hrsg.), Marcion u. seine kirchengeschichtliche Wirkung = TU 150 (2002). – A. MCGOWAN, Marcion's love of creation: JournEarlChrStud 9 (2001) 295/311. – S. MOLL, The Arch-Heretic Marcion = WissUntersNT 250 (Tübingen 2010). – G. RINALDI, La Bibbia dei pagani 1/2 = La Bibbia nella Storia 20 (Bologna 1997/98). – E. RIPARELLI, Il volto del Cristo dualista = European University Studies 23, 855 (Bern 2008). – M. TARDIEU, Marcion depuis Harnack: Lauret 419/561; Le marcionisme syrien: Annuaire du Collège de France 98 (1997/98) 596/605. – K. TSUTSUI, Die Auseinandersetzung mit den Markioniten im Adamantius-Dialog = PTS 55 (2004).

Winrich Löhr.

Markos (Markosier) s. Gnosis II: o. Bd. 11, 554. 619f; Valentinus, Valentinianer.

Marktplatz (Forum) s. Stadt.

Markus-Evangelium.

A. Verfasser, Ort, Zeit, Motivation. I. Verfasser. Das M. erzählt das Wirken u. Lehren Jesu von seiner Taufe durch *Johannes d. T. bis zu seinem Tod am Kreuz u. der Auffindung des leeren Grabes durch drei Frauen. Das Ev. wird von den Hss., frühchristl. Testimonien u. von der modernen Forschung einheitlich ‚Markus' zugeordnet. Da dieser sehr verbreitete Name von keiner der führenden Gestalten des Urchristentums getragen wird, ist er als authentisch anzusehen.

a. ‚Markus' im NT. Im NT gibt es mindestens drei Identifikationsmöglichkeiten: 1) Johannes Markus, Spross einer bemittelten jüd. Familie aus Jerusalem (Act. 12, 12), Mitte der 40er Jahre Begleiter des Paulus u. des *Barnabas auf der sog. ersten Missionsreise (ebd. 12, 25; 13, 5. 13) u. nach einem Zerwürfnis mit Paulus nur Mitreisender des Barnabas (ebd. 15, 37/9); 2) Markus, Neffe

des Leviten Joseph Barnabas (Col. 4, 10; vgl. auch Act. 4, 36), vielleicht identisch mit dem Phm. 24 (vgl. 2 Tim. 4, 11) genannten Paulusbegleiter; 3) Begleiter des Petrus (wahrscheinlich in Rom) nach 1 Petr. 5, 13. Seit dem ausgehenden 4. Jh. wurden diese drei Gestalten oft als eine einzige angesehen (zB. Hieron. in Phm.: PL 26[2], 654), doch war dies nicht von Anfang an u. nicht überall so (zB. Dionysius v. Alex. bei Eus. h. e. 7, 25, 14/6). – Schon ab Mitte des 2. Jh. betont die kirchl. Tradition die enge Verbindung des Vf. des M. mit Petrus, so Papias v. Hierapolis (ebd. 3, 39, 15; s. unten), *Irenaeus v. Lyon (haer. 3, 1, 1), Tertullian (adv. Marc. 4, 5, 3 [SC 456, 84]), Clemens v. Alex. (hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]; Eus. h. e. 2, 15, 1f; 6, 14, 6; ferner Clem. Alex. [?] ep. ad Theod. [ClavisPG 1397]) u. der (erst aus dem 4. Jh. stammende) antimarkionitische Prolog (J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe = Vetus Latina 6 [1969] 95/9; D. de Bruyne, Les plus anciens prologues latins des Évangiles: RevBén 40 [1928] 193/214). *Iustinus Martyr bezeichnet ein Zitat aus Mc. 3, 16f als ‚Erinnerungen' (ἀπομνημονεύματα) des Petrus (dial. 106, 3). Es ist unwahrscheinlich, dass 1 Petr. 5, 13 als Quelle dieser Tradition anzusehen ist, da bei keinem Autor des 2. Jh. die Verbindung von Markus mit Petrus aus diesem Vers abgeleitet wird (so explizit sicher erst Origenes [Eus. h. e. 6, 25, 5] u. Eusebius selbst [ebd. 2, 15f]). Zur Frage, ob die Verbindung mit Petrus historisch ist, könnte ein interner Hinweis im kürzeren Markusschluss zu finden sein (Mc. 16, 8b; s. u. Sp. 180), demzufolge die Frauen ‚den (Gefährten) um Petrus herum' vom leeren Grab berichten. Theologisch steht das Ev. aber weder den uns bekannten petrinischen (so U. Schnelle, Einleitung in das NT[6] [2007] 236; vgl. auch Mc. 8, 33; dafür Gundry 1026/45) noch paulinischen Traditionen besonders nahe (so schon M. Werner, Der Einfluß paulinischer Theologie im M. = Beih. ZNW 1 [1923]; dafür J. Marcus, Mark. Interpreter of Paul: NTStudies 46 [2000] 473/87). Sowohl das *Matthäus-Evangelium als auch *Lukas geben Petrus eine weitaus prominentere Rolle als das M. Wenn wir Papias darin Glauben schenken dürfen (s. u. Sp. 185), dass Markus weder *Jesus kannte noch ihm nachgefolgt ist, ist eine frühe enge Beziehung zwischen der Familie des Markus u. Jesus u. damit auch Petrus unwahrscheinlich. Dies könnte dann gegen den Act. 12, 12 genannten Markus sprechen. Die Identifikation des Autors mit einer der uns bekannten frühchristl. Figuren muss also offenbleiben.

b. Frühchristliche Legendenbildung. In der patristischen Tradition des 3. u. 4. Jh. wachsen Legenden um Markus. Hippolytos zufolge war er ‚stumpffingrig' (κολοβοδάκτυλος: ref. 7, 30, 1 [GCS Hippol. 3, 215]; ebenso der antimarkionitische Prolog zum M.: colobodactylus est nominatus, ideo quod ad ceteram corporis proceritatem digitos minores habuisset [29 Regul aO.]). Nach dem sog. monarchianischen Prolog zum M. (Ende 4. Jh.) hatte Markus, ein jüd. Priester, sich selbst den Daumen abgeschnitten, um sich so vom Tempelkult auszuschließen (amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur [ebd. 48]; Black 121f). Sein angebliches Priestertum ist wohl mit dem Levitentum des Barnabas (Act. 4, 36; ferner Col. 4, 10) in Verbindung zu setzen u. wird auch als Grund dafür gesehen, dass das M. nicht mit einer Geburtsgeschichte, sondern mit (dem Priester) Johannes d. T. beginnt.

II. Ort. a. Interne Hinweise. 1. Sprache. Praktisch die gesamte antike christl. Überlieferung vermutet, das M. sei in Rom (seltener: Italien) geschrieben worden (für Rom zB. Papias: Eus. h. e. 3, 39, 15; Clem. Alex.: ebd. 2, 15, 2/16, 2; Clem. Alex. [?] ep. ad Theod. [s. o. Sp. 175]; Iren. haer. 3, 1, 1; Epiph. haer. 51, 6, 10/3 [GCS Epiph. 2, 256]; Hieron. vir. ill. 8 [90f Ceresa-Gastaldo]; für Italien der antimarkionitische Prolog: 30 Regul aO.). Die moderne Forschung unterstützt diese These vielfach mit Verweis auf die zahlreichen Latinismen (Gundry 1043f; Hengel 44). Da diese jedoch mehrheitlich aus dem überall im Imperium verwendeten Militärjargon stammen u. das M. auch eine sehr beachtliche Zahl von Aramaismen aufweist, ist dieser Schluss keineswegs zwingend (Bedenbender 48f). Das mit lateinischen Lehnworten gespickte Griech. des Autors schließt Palästina nicht aus, enthält doch auch die rabbin. Literatur eine Unzahl lateinischer (u. griechischer) Lehnworte. Wenn an zwei Stellen griechische Termini durch lateinische präzisiert werden (Mc. 12, 42: λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης; 15, 16: ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον), so kann man daraus nicht auf einen röm. Autor oder Adressaten schließen, sondern nur auf dessen Willen zur

sprachlichen Eindeutigkeit. Beide lat. Begriffe werden schließlich auch in Texten verwendet, die sicher im syr. Raum entstanden sind (Mt. 5, 26 u. Did. 1, 5: κοδράντην; Mt. 27, 27 u. Joh. 18, 28: πραιτώριον). Die Benutzung des sehr seltenen Adjektivs ‚syrophoenizisch' (Συροφοινίκισσα: Mc. 7, 26), das für einen Autor mit syropalästinischer Perspektive keinen rechten Sinn zu ergeben scheint (Hengel 45), kann wiederum als Präzisierung verstanden werden, aus welchem Teil Syriens diese Frau kommt: aus dem phönizischen Teil (G. Theißen, The gospels in context [Edinburgh 1992] 245/9; Marcus, Jewish War 443/6; doch verbessert selbst Mt. 15, 22 zu ‚kanaanäisch' [Χαναναία]).

2. Geographische Angaben. Mangelnde Kenntnisse der regionalen Geographie (K. Niederwimmer, Die Frage nach dem Vf. des zweiten Ev.: ZNW 58 [1967] 177/85; zB. Mc. 5, 1: Gerasa am See Genezareth; 7, 31: Weg von Tyrus zum See Genezareth über Sidon; 10, 1/46: auf dem Weg von Galilaea nach Judaea fehlt Samaria; 10, 1 u. 11, 1 ungenau) sind angesichts einer an Landkarten armen Epoche, in der geographische Fachkenntnisse (auch der näheren Umgebung) selten waren, kein Argument gegen einen paläst. Ursprung (M. Hengel, Probleme des M.: P. Stuhlmacher [Hrsg.], Das Ev. u. die Evv. [1983] 253f Anm. 51).

b. Frühchristliche Zeugnisse. Wenn Joh. Chrysostomus das M. in Ägypten verortet (hom. in Mt. 1, 3 [PG 57, 17]), so beruht dies anscheinend auf einer Fehlinterpretation von der verlässlich erst im 4. Jh. bezeugten Tradition, nach der der Vf. des M. nach dem Tod des Petrus der Begründer des alex. Episkopats wurde (Eus. h. e. 2, 16, 1; 2, 24; vgl. Clem. Alex. hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]; Epiph. haer. 51, 6, 10/4 [GCS Epiph. 2, 256]; Hieron. vir. ill. 8 [90f Ceresa-Gastaldo]; ferner Const. apost. 7, 46, 5 [452f Funk]; Niceph. Callist. h. e. 2, 43 [PG 145, 875/8]; Act. Barn. 26 [AAA 2, 2, 301f]; Acta Marci [PG 115, 164/9]; W. A. Bienert, Dionysius v. Alex. [1978] 78/80; zu Clem. Alex. [?] ep. ad Theod. s. o. Sp. 175). Gegen die Historizität dieser Legende sprechen die für einen angeblichen Lokalmatador auffallend magere Bezeugung des M. unter den frühen Papyri Ägyptens (einzig P^{45} ist älter als das 4. Jh.) u. die vergleichsweise spärlichen Zitate in den Schriften der frühen ägypt. Kirchenväter, zB. Clemens, Dionysius u. Origenes (s. unten).

III. Zeit. a. Frühchristliche Zeugnisse. In der altkirchl. Tradition gilt das M. als das dritte Ev. nach Mt. u. Lc. (Clem. Alex. hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]) bzw. als das zweite nach Mt. (Aug. cons. evang. 1, 1, 2/2, 4 [CSEL 43, 2/4]). Dies liegt u. a. daran, dass Matthäus als direkter Jünger Jesu, der Vf. des M. hingegen nur als Begleiter eines Jüngers angesehen wurde, u. an der Auffassung, dass ein Augenzeuge seinem Bericht kaum den Bericht eines Nicht-Augenzeugen zugrunde legen würde. Die Mehrheit setzt das M. vor (so zB. Clem. Alex. hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]), eine Minderheit nach dem Tod des Petrus (Iren. haer. 3, 1, 1; antimarkionitischer Prolog [29 Regul aO.]) an.

b. Interne Hinweise u. Forschungsdiskussion. Die große Mehrzahl der Forscher sieht heute mit der Zwei-Quellen-Theorie das M. als das älteste erhaltene Ev. (zB. P. Dschulnigg, Das M. = TheolKommNT 2 [2007] 49/56 [56: ‚zwischen 64 u. 66 nC.']; Evans lxii f; Marcus, Jewish War; Collins, Commentary 11/4), das dem Mt.-Ev. u. Lukas, vielleicht auch dem Joh.-Ev. als Quelle diente. Zeitlich ist das M. als einziges dieser Evv. vor der Tempelzerstörung anzusetzen, da im Gegensatz zu den synopt. Parallelen das Tempelwort in der markinischen Apokalypse zu unspezifisch ist, um es als ‚vaticinium ex eventu' anzusehen (Mc. 13, 1f. 14; Mt. 24, 15/22; Lc. 21, 20/4; vgl. dagegen die detaillierteren Worte in Mt. 22, 7 u. Lc. 19, 43f; anders Bedenbender 23/42 mit entsprechender Deutung des Ausdrucks ἔρημος τόπος [Mc. 1, 35 u. ö.] u. Auslegung von ebd. 15). – Zwar werden Frühdatierungen bis in die 40er Jahre von Einzelnen nicht mehr ausgeschlossen (Crossley; vgl. C. Focant, L'évangile selon Marc = Commentaire biblique NT 2 [Paris 2004] 34 zu J. O'Callaghan, ¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân?: Biblica 53 [1972] 91/104; J. W. Wenham, Redating Matthew, Mark and Luke [London 1991]; G. Zuntz, Wann wurde das Ev. Marci geschrieben?: Cancik 47/71), doch bleibt dann die Frage, warum die Herrenwortzitate im paulinischen Briefkorpus dem M. so unähnlich sind (vgl. 1 Cor. 7, 10f gegenüber Mc. 10, 11f; 1 Cor. 11, 23/6 gegenüber Mc. 14, 22/4). Daher sind mit der Mehrzahl der Forscher weiterhin die späten 60er Jahre, also nach dem Tod einer Reihe von führenden Autoritäten, *Jakobus (62), Paulus (63/64) u. Petrus (64/67), als wahrschein-

lichste Entstehungszeit anzusehen. Teile des M. sind bedeutend jünger (s. u. Sp. 185f).

IV. Motivation. Wer das M. kurz vor oder um die Tempelzerstörung datiert, sieht gewöhnlich das allmähliche Aussterben der Augenzeugengeneration u. die Parusieverzögerung als Gründe für die Abfassung an (B. M. F. van Iersel, The gospel according to St. Mark. Written for a persecuted community?: NederlTheolTijdschr 34 [1980] 15/36). Theorien, dass das M. ein dezidiert antipaulinisches oder ein gegen Jakobus u. Toraobservante Christen geschriebenes Werk sei (letztgenannte These bei Trocmé 86/109), sind marginal geblieben (Marcus, Mark 1, 75/9). Vielfach wird heute wieder ein kultischer ‚Sitz im Leben' als Gottesdienstlesung vermutet (L. Hartman, Das M. ‚für die lectio sollemnis im Gottesdienst abgefasst'?: Geschichte - Tradition - Reflexion, Festschr. M. Hengel 3 [1996] 147/71; P. Carrington, The primitive Christian calendar. A study in the making of the Marcan gospel [Cambridge 1952]; M. D. Goulder, The Evangelists' calendar [London 1978], bes. 241/306 zum M.; Standaert 498/617; vgl. Marcus, Mark 1, 67/9; E. Trocmé, The Passion as liturgy [London 1983], bes. 49/89).

B. Textüberlieferung, Markusschluss, Glossen. (Greeven / Güting; K. Aland [Hrsg.], Text u. Textwert der griech. Hss. des NT 4, 1. Das M. 1/2 [1998].)

I. Text. Die hsl. Überlieferung ist dürftig. Alle Versuche, das griech. Qumran-Frg. 7Q5 als die älteste erhaltene Markus-Hs. zu sehen (O'Callaghan aO.), sind gescheitert (E. Puech, Des fragments grecs de la Grotte 7 et le NT?: RevBibl 102, 4 [1995] 570/84; R. H. Gundry, No ‚NU' in line 2 of 7Q5: JournBiblLit 118 [1999] 698/707). Neben den großen bibl. Unzialen sind nur acht Papyri bekannt. Von diesen ist wiederum nur P^{45}, der Mc. 4, 36/12, 28 abdeckt (genau Mc. 4, 36/40; 5, 15/26. 38/63; 6, 16/25. 36/50; 7, 3/15; 7, 25/8, 26; 8, 34/9, 9; 9, 18/31; 11, 27/12, 1; 12, 5/8. 13/9. 24/8), vorkonstantinisch. Damit wären zB. Hermas oder selbst das Thomas-Ev. für die vorreichskirchl. Zeit besser überliefert. Da das M. auch von den Kirchenvätern nur in Ausnahmefällen zitiert wird, ist der vorkonstantinische Text des M. zu weiten Teilen unerreichbar. Das Projekt einer synopt. Edition der alten Übersetzungen in ihrer jeweiligen hsl. Überlieferung versucht hier, Abhilfe zu schaffen (J. K. Elliott / C. Amphoux / J.-C. Haelewyck, The Marc multilingue project: Filologia Neotestamentaria 15 [2002] 3/17).

II. Markusschluss. (W. R. Farmer, The last twelve verses of Mark [London 1974].) Breiter Konsens ist, dass die Verse 16, 9/20 eine Ergänzung des 2. Jh. darstellen. Die ältesten Hss. enden in Mc. 16, 8 mit der verschreckten Angst der drei das leere Grab entdeckenden Frauen ohne Ostererscheinungen. Manche Forscher sehen in Mc. 14, 28 u. 16, 7 u. in dem Mt. u. Lc. gemeinsamen Material der Ostergeschichte Anzeichen für einen verloren gegangenen Schluss (zB. Evans 550f). Andere halten 16, 8 für das ursprüngliche Ende. Ein Buch mit der Partikel γάρ zu beenden ist ungewöhnlich, jedoch nicht einzigartig (K. Aland, Der Schluss des M.: M. Sabbe [Hrsg.], L'Évangile selon Marc [Leuven 1988] 435/70). Iren. haer. 3, 10, 5f kennt schon den langen sekundären Markusschluss (vgl. Iustin. apol. 1, 45), Origenes hingegen nicht, u. auch Eusebius (quaest. ad Marin. 1 [PG 22, 937/9]) u. Hieronymus (ep. 120, 3) sagen, die meisten der ihnen vorliegenden Hss. hätten den langen Schluss nicht (Elliott, Language 203/11). Der längere Markusschluss (16, 9/20) baut auf Mt., Lc., Joh. u. Act. auf (Kelhoffer, bes. 123/54). Das sog. Freer-Logion im Cod. Vasintoniensis (Mc. 16, 14) bezeugt dann wiederum eine tertiäre Erweiterung des längeren Schlusses, welche durchaus auf altem Material beruhen könnte (J. Jeremias, Freer-Logion: Hennecke / Schneem.[5] 1, 204f). Einige wenige Hss. schließen an 16, 8 oder 16, 20 den sprachlich u. handschriftlich ebenfalls als sekundär nachweisbaren sog. kurzen Markusschluss an.

III. Glossen, Interpolationen, Sondergut. Textkritisch plausibel nachweisbare längere Glossen im Mehrheitstext sind u. a. Mc. 7, 16; 9, 44. 46; 11, 26; 14, 68d; 15, 28. Vielfach wird vermutet, dass Lukas eine Ausgabe des M. ohne die an Dubletten reiche sog. lukanische Lücke (ebd. 6, 45/8, 26; vgl. Lc. 9, 17/9) vorlag (zB. Koester, Mark's gospel). Andere schlagen vor, in Mc. 1, 1/3 eine Glosse zu sehen (J. K. Elliott, Mark 1, 1/3. A later addition to the gospel?: NTStudies 46 [2000] 584/8). Auch das Sondergut Mc. 2, 27; 3, 20f; 4, 26/9 (Ph. Vielhauer, Gesch. der urchristl. Literatur [1975] 273/5); 8, 22/6; 9, 48; 10, 21; 14, 51f u. 15, 44f wird manchmal als Interpolation verdächtigt (H. Koester, Introduc-

tion to the NT 2 [Philadelphia 1982] 173; ders., Mark's gospel). Dies gilt auch bzgl. Mc. 9, 14/29, wo Mt. u. Lc. kaum paralleles Material zum M. aufweisen. Doch sehen viele Exegeten theologisch u. literarisch motivierte redaktionelle Streichungen in Mt. u. Lc. als Grund dafür, dass dieses Material nur markinisch überliefert ist (zB. Evans lvii). Andere mögliche Glossen (zB. Erläuterungen aram. oder griech. Begriffe u. jüd. Traditionen; G. Bornkamm, Das Doppelgebot der Liebe: Ntl. Studien, Festschr. R. Bultmann = Beih. ZNW 21 [1954] 85/93 zu Mc. 12, 32/4; Guelich 377/9 zu Mc. 7, 19c) sind aufgrund der ungeklärten vorkonstantinischen Textüberlieferungsgeschichte schwierig als definitiv post-markinisch festzumachen (s. u. Sp. 194/7).

C. Sprache u. Leser. Das M. ist in einfachem, populärem Griechisch der Koine des 1. Jh. verfasst worden (ausführliche sprachliche Analyse durch M. Reiser, Syntax u. Stil des M. im Licht der hellenist. Volksliteratur = WissUntersNT 2, 11 [1984]; vgl. ebd. 168: ‚im niedrigen Gewand u. Stil eines hellenist. Volksbuchs'). Es steht so in Kontrast zur attizierenden Kunstsprache der griech. Romane. Lukas u. selbst das Mt.-Ev. verbessern Markus' Stil vielfach. Vom Sprachniveau am nächsten stehen vielleicht die etwas jüngeren Diatriben des *Epiktet. Das M. ist unter den frühchristl. griech. Werken zugleich dasjenige mit den meisten Latinismen u. Aramaismen, sowohl auf der Wortebene wie in der Satzsemantik (E. C. Maloney, Semitic interference in Marcan syntax [Chico, CA 1981]). Die Mehrzahl der Transliterationen aus dem Aram. (so zB. Mc. 3, 17: Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς; 5, 41: Ταλιθα κουμ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε [vgl. Codex D]; 7, 34: Εφφαθα; 10, 46: Βαρτιμαῖος; 14, 36: Αββα; 15, 22: Γολγοθᾶν; 15, 34: Ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; vgl. andere ähnliche Varianten im Sinaiticus u. im Alexandrinus) oder Hebräischen (7, 11: Κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον; nicht aber 11, 9f das Psalmenzitat ὡσαννά; vgl. 15, 34 [Cod. D hebraisiert ηλι ηλι λαμα ζαφθανι, vgl. Vaticanus ζαβαφθανι]) werden gewöhnlich mit ihrer griech. Übersetzung angegeben. Dies gilt mit wenigen Ausnahmen nicht für Namen (so zB. 3, 18. 22: Βαρθολομαῖον, Βεελζεβούλ; 6, 45 u. 8, 22: Βηθσαϊδάν; 15, 7: Βαραββᾶς) u. Titel (3, 18: Καναναῖον; 9, 5; 11, 21; 14, 45: Ῥαββί; 10, 51: Ῥαββουνι). Hingegen wird Meshiaḥ / Meshiḥa anders als Joh. 1, 41 u. 4, 25 nie in Transliteration, sondern ausschließlich in griechischer Übersetzung (Χριστός) überliefert. Eine derartige Fülle fremdsprachlicher Begriffe taucht sonst in Koine-Texten nur in magischen Formularen auf. Dort bleiben diese als ‚nomina barbara' allerdings gerade unübersetzt. Während einige Aramaismen Erbgut aus der LXX sind (Mc. 1, 13: Σατανᾶ; 1, 21: σάββασιν; 9, 43: γέενναν [vgl. Jos. 15, 8 LXX]; 14, 1: πάσχα [vgl. Ex. 12, 11 LXX u. ö.]), haben sich Lukas u. das Mt.-Ev. offensichtlich an der Zahl der Transliterationen gestört u. sie nur ganz vereinzelt übernommen. Auch in der Syntax finden wir zahlreiche Semitismen im Stile der LXX (zB. pleonastische Personalpronomina in Mc. 7, 25; Parataxe mit καὶ ἐγένετο ist eine der bevorzugten Formulierungen im M.). – Es ist umstritten, ob man von den Semitismen auf die Muttersprache des Autors schließen kann (Maloney aO. 244 u. ö.) oder nicht (Reiser aO.). Auch antike Leser haben sich vielleicht diese Frage gestellt, wenn schon Papias sich auf eine Tradition berief, Markus sei der *Dolmetscher (oder Interpret?) des Petrus gewesen. – Zahlreiche Latinismen entstammen der Welt der Armee, des Verwaltungs- u. Rechtslebens u. des Handels (vgl. N. Turner: Elliott, Language 235f), zB. κράββατος / crabattus (Mc. 2, 4/12; 6, 55; vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 1), μόδιος / modius (Mc. 4, 21), ἡ λεγιών / legio (ebd. 5, 9. 15), σπεκουλάτωρ / speculator (6, 27), δηνάριον / denarius (6, 37; 12, 15; 14, 5), ξέστης / sextarius (7, 4), κῆνσος / census (12, 14), κοδράντης / quadrans (12, 42), φραγελλόω / flagellare (15, 15), πραιτώριον / praetorium (15, 16), κεντυρίων / centurio (15, 39. 44f). Oft sind diese Wörter in der Koine der griech. Papyri bezeugt oder auch im Hebräisch der Mischna. Innerhalb des Mittelmeerraumes können sie nicht als Indiz für eine genauere geographische oder soziologische Verortung dienen. Von diesen Latinismen werden einige bei den anderen Synoptikern übernommen (zB. legio u. modius), andere nicht (zB. centurio, sextarius, speculator). Manche sind auch im Joh.-Ev. oder den Act. bezeugt (zB. κράββατος Joh. 5, 8/11 u. Act. 9, 33). Ein anderes Phänomen ist die Übersetzung bzw. die Transkription lateinischer Begriffe ins Griech. (κοδράντης / quadrans - λεπτὰ δύο: Mc. 12, 42; πραιτώριον / praetorium - αὐλῆς:

15, 16). Es gibt auch einige idiomatische Latinismen (F. Blass / A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griech.[15] [1979] 6/9), zB. Mc. 14, 65: ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον = verberibus eum acceperunt; ebd. 15, 15: τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι = satisfacere; ebd. 15, 19: τιθέντες τὰ γόνατα = genua ponere (Weiteres vor allem bei Dschulnigg). – Zum Verständnis des griech. Vokabulars müssen nicht nur Papyri, sondern oft auch die LXX zu Rate gezogen werden. Jüdische Riten werden zwar vielfach erklärt (Mc. 7, 2/4; vgl. 14, 12; 15, 42), jedoch bei Weitem nicht alle (zB. 11, 16; vgl. Joseph. c. Ap. 2, 106/9; Berakot 9, 5). Es stellt sich somit die Frage, was ein durchschnittlicher Leser ohne Vorwissen aus jüdischer Sozialisation verstanden hätte. Die Inklusion aramäischer Worte lässt auf die sentimentale oder numinose Affektion des Autors (u. der Leser) zur Sprache Jesu schließen. Wenn die Übersetzung dieser Termini ins Griech. nicht aus Randnoten in den Text eingeflossen ist, müssen wir von einem dem Autor bewussten Wissensgefälle ausgehen. Dem Autor war klar, dass seine Leser diese Begriffe nicht verstehen würden. – In Kontrast zu seinem eher umgangssprachlichen Sprachniveau (C. H. Turner: Elliott, Language 126) u. seinen teilweise sperrigen Formulierungen kennt der Autor durchaus kompositionstechnische Raffinessen wie die verschachtelte Erzählung zweier Begebenheiten, um den Eindruck der Gleichzeitigkeit zu erwecken u. das dramatische Moment zu erhöhen (J. R. Edwards, Markan sandwiches: NovTest 31 [1989] 193/216; C. A. Evans, How Mark writes: M. Bockmuehl / D. A. Hagner [Hrsg.], The written gospel [Cambridge 2005] 135/48). Am intensivsten hat Standaert zur Anwendung hellenistischer Komposition geforscht. Dessen These, das M. entspreche den Ansprüchen u. Methoden antiker Literaten u. sei durch einen in den Finessen der Rhetorik ausgebildeten Autor geschaffen worden (106/8), schießt allerdings über das Ziel hinaus. Zwar hat der Vf. sein Werk durchaus kunstvoll strukturiert, doch ist es keine subtil-rhetorische Hochliteratur (Hengel, Probleme aO. [o. Sp. 177] 231f).

D. Gattung u. Gliederung. I. Gattung. (H. Kee, Aretalogies, Hellenistic ‚Lives‘, and the sources of Mark [Berkeley 1975].) Hinsichtlich Gattung u. Inhalt zeichnen das M. viele literaturgeschichtlich innovative Aspekte aus, u. es lässt sich keiner klass. Textform zuordnen. Dennoch kann eine Gattung nicht einfach aus dem Nichts erscheinen, sondern muss sich, um angenommen zu werden, an vorherigen Modellen orientieren (Collins, Commentary 15/43). Im Text fehlt eine Gattungsbezeichnung. Das Wort ‚Evangelium‘ ist erst im 2. Jh. zu einem Gattungsbegriff geworden. Doch sind die Unterschiede in Aufbau u. Inhalt zu den anderen Evv. beträchtlich: So fehlen im Vergleich zu Lc. Geburts- u. Kindheitsgeschichte, Ostern u. die Querverweise zu anderweitig historisch belegten Ereignissen. Von den verschiedenen Formen der antiken Literatur, die zum Vergleich herangezogen worden sind, sind am ehesten zu nennen die *Biographie (zB. R. A. Burridge, What are the gospels? A comparison with Graeco-Roman biography [Cambridge 1992]) u. narrative Mischformen wie *Judith (M. E. Vines, The problem of Markan genre [Atlanta 2002], bes. 144/60). Die Unterschiede zu den gängigen Gattungen *Historiographie (vgl. nuanciert E.-M. Becker, Das M. im Rahmen antiker Historiographie = WissUntersNT 194 [2006]), Aretalogie, hellenistischer Roman, Diskurs, Drama, Hypomnemata usw. sind größer als etwaige Ähnlichkeiten. Gegen eine herkömmliche Biographie wären etwa die Anonymität des Vf. u. das Desinteresse an Herkunft, Bildung, Aussehen u. Charakter Jesu zu nennen (Vielhauer aO. [o. Sp. 180] 354; vgl. D. Wördemann, Das Charakterbild im bíos nach Plutarch u. das Christusbild im Ev. nach Markus [2002]). Gebildete antike Leser werden das M. trotz aller Unterschiede im Einzelnen am ehesten in der Tradition aretalogischer Biographien wahrgenommen haben.

II. Gliederung. Es gibt unzählige Gliederungsversuche zum M. Am verbreitetsten sind zwei Modelle: Das erste stützt sich auf die geographischen Angaben, die Markus oft zum Beginn einer Perikope einfließen lässt. Mc. 1, 14/9, 50 ist in *Galilaea u. seinem Umfeld angesiedelt. Ebd. 10, 1/16, 8 beschreibt die Reise nach Jerusalem u. Vorkommnisse daselbst (zB. V. Taylor, The gospel according to St. Mark [London 1950] 105/13). Andere gliedern nach christologischen Themen u. setzen eine Zäsur im Petrusbekenntnis Mc. 8, 27/30, nach dem der Jesus bevorstehende Tod stärker in den Vordergrund tritt: a) Jesu öffentliches Wirken in Galilaea 1, 1/8, 26; b) Jesu Leiden u. Tod 8, 27/16, 8. Im ers-

ten Teil wird betont, Jesu Messianität sei geheimzuhalten, während sie im zweiten Teil zunehmend offenbart wird. Andere verbinden beide Perspektiven u. gliedern in drei Teile: a) Jesu frühes Wirken innerhalb u. außerhalb Galilaeas 1, 16/8, 26; b) der Weg zur Passion 8, 27/10, 52 u. c) Jesu Wirken u. Tod in Jerusalem 11, 1/15, 47 mit Prolog (11, 1/15) u. Epilog (16, 1/8; Marcus, Mark 1, 64).

E. Quellen. Laut Papias waren alle Quellen des M. mündlich: ‚Markus, der der Dolmetscher des Petrus gewesen war, schrieb genau (doch nicht der Reihe nach) auf, woran er sich erinnerte, was vom Herrn gesagt oder getan worden war. Denn er hat weder den Herrn gehört noch ihn begleitet, sondern, wie gesagt, erst später den Petrus. Dieser gestaltete seine Lehre zum Gebrauch (πρὸς τὰς χρείας) u. nicht so, als würde er einen zusammenhängenden Bericht der Herrenworte anfertigen. Daher hat Markus sich nicht darin vergangen, einiges so aufgeschrieben zu haben, wie er es in Erinnerung hat. Denn auf eines hat er aufgepasst, dass er nichts von dem Gehörten übergeht oder darunter etwas Erlogenes [scil. mischt]‘ (Eus. h. e. 3, 39, 15). Trotz Uneinigkeit im Einzelnen widerlegt die Quellenforschung diese Legende. Neben umfangreichen mündlichen Traditionen hat der Vf. des M. zahlreiche schriftliche Texte verwendet, auch wenn deren Umfang von Fall zu Fall umstritten ist. Wenn wir von biblischen Büchern absehen (s. u. Sp. 186/8), benutzte Markus eine Gleichnissammlung (Mc. 4, 1/34), vielleicht auch zwei Sammlungen von Streitgesprächen (ebd. 2, 1/3, 6; 11, 27/12, 37) u. die sog. ‚synopt.‘ Apokalypse (ebd. 13). Des Weiteren mag ebd. 4, 35/8, 26 (ausgenommen 6, 1/33 u. 7, 1/23) eine Wundersammlung zugrunde liegen, die der johanneischen Semeiaquelle u. Aretalogien (H. Koester, Überlieferung u. Geschichte der frühchristl. Evangelienlit.: ANRW 2, 25, 2 [1984] 1463/542, bes. 1479) ähnlich ist (P. J. Achtemeier, Toward the isolation of pre-Markan miracle catenae: JournBiblLit 89 [1970] 265/91). Viele nehmen die Existenz einer vormarkinischen Passionsgeschichte an, die auf die unterschiedlichste Weise mit Hilfe von Joh. rekonstruiert worden ist (zB. T. A. Mohr, Markus- u. Johannespassion [Zürich 1982], zusammenfassend 404/26; jüngere Überblicke von M. L. Soards, The question of a PreMarcan Passion narrative: R. E. Brown, The death of the Messiah 2 [New York 1994] 1492/524; Collins, Commentary 819). Immer wieder wird auch die Position vertreten, das heutige M. stelle eine gründliche Überarbeitung eines Ur-Ev. dar (zuerst H. J. Holtzmann, Ev., Briefe u. Offenbarung des Johannes[3] = Hand-Comm. NT 4 [1908]; heute zB. M.-E. Boismard, L'Évangile de Marc. Sa préhistoire [Paris 1994]), oder man müsse das dem Vf. des Mt.-Ev. vorliegende M. von der Quelle des Lukas unterscheiden (zB. E. Trocmé, L'évangile selon St. Marc [Genève 2000] 7/12). – Wenig Nachfolgerschaft haben Theorien gefunden, der Vf. habe eine Vorform des Petrus-Ev. (Crossan 125/81; vgl. Koester, Gospels 216/40; Brown, Death aO. 1317/49) oder das ‚Geheime M.‘ (Koester, Mark's gospel; Crossan 91/121) benutzt (dagegen zB. S. G. Brown, On the composition history of the longer ‚secret‘ gospel of Mark: JournBiblLit 122, 1 [2003] 89/110). Dies würde u. a. zu viel Redaktionstätigkeit auf Alexandrien beschränken, den einzigen Ort, an dem das ‚Geheime M.‘ bekannt war, ohne zu erklären, wie Autoren, die wie die Vf. des Mt.- u. des Lc.-Ev. offensichtlich nicht in Alexandrien weilten, aus dem M. schöpfen konnten. Auch eine Verwendung der Logienquelle Q (zB. H. T. Fleddermann, Mark and Q. A study of the overlap texts [Leuven 1995]) ist unwahrscheinlich (Neirynck, Mark and Q; Marcus, Mark 1, 51/3). – Der Vf. hat ein eigenständiges Kunstwerk geschaffen, indem er seine zahlreichen schriftlichen u. mündlichen Quellen zu Jesus in einen eigenen neugeschaffenen chronologischen Rahmen vom Anfang seines Wirkens unter Johannes d. T. bis zu seinem Tod u. seiner Auferstehung gestellt hat. Im Vergleich zu Lukas u. zum Mt.-Ev. fällt auf, was das M. entweder aus Unkenntnis oder aus Unwillen nicht berichtet hat: Geburtsgeschichte, Bergpredigt u. eine wirkliche Ostergeschichte. Zumindest Letzteres wurde später in den Hss. ergänzt.

F. Berührungen mit Judentum u. Heidentum. I. Judentum. Wie Sprache, Vorstellungswelt u. Theologie erkennen lassen, ist das M. ein jüd. Ev., das für Leser geschrieben wurde, die mit jüd. Traditionen u. Institutionen vertraut waren.

a. Altes Testament. Explizit zitierte Quellen sind lediglich die Tora, Jesaja u. die Psalmen, auf die mit den Titeln ‚(Buch des) Mose‘ (Mc. 7, 10; 12, 19. 26), ‚(der Prophet) Jesaja‘

(ebd. 1, 2f; 7, 6f) u. ‚David‘ (ebd. 12, 36) namentlich hingewiesen wird. Sonst steht undifferenzierter ‚Gebot(e)‘ (ἐντολή: ebd. 10, 5. 19; 12, 29/31 für Torazitate), ‚geschrieben‘ (γέγραπται: 11, 17; 14, 27 für Jes., Jer. u. Sach.-Zitate) u. ‚Schrift‘ (γραφή: 12, 10f für Ps.-Zitate). Eines der impliziten Zitate (vgl. daneben zB. 4, 12; 15, 34), nämlich 9, 11, wird als Aussage der ‚Schriftgelehrten‘ gekennzeichnet. Natürlich sind implizite Zitate nicht immer scharf von Anspielungen zu trennen (s. Liste bei H. Kee, The function of scriptural quotations and allusions in Mark 11/6: Jesus u. Paulus, Festschr. W. G. Kümmel [1975] 167/71). – Der Text der Zitate folgt oft der LXX. Doch lassen der Mischtext verschiedener Zitate (zB. Jes. 40, 3; Ex. 23, 20 u. Mal. 3, 1 in Mc. 1, 2f) u. die Nähe zu Traditionen, die in Targumim (Mc. 4, 12 – Targ. Jes. 6, 9) oder rabbinischer Literatur (so Mc. 1, 2f – Ex. Rabbah 42 zu Ex. 32, 9 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 300]) belegt sind, jüdische Überlieferungen in mündlicher oder schriftlicher Form (Testimonia) vermuten, die nicht unbedingt griechisch waren (J. A. Fitzmyer, Essays on the Semitic background of the NT [London 1971] 62f). Im Vergleich zu Mt. spielt das AT im M. eine weniger herausragende Rolle u. wird nie als Schrifterfüllungsbeweis benutzt (Mc. 15, 28 ist eine Glosse; ebd. 9, 13 u. 14, 49 sind zu allgemein; vgl. A. Suhl, Die Funktion der atl. Zitate u. Anspielungen im M. [1965]). Auch sind bislang keine eindeutigen Zitate nichtbiblischer frühjüdischer Werke ausfindig gemacht worden. Doch kennt das M. durchaus raffinierte Wege, biblische Anspielungen u. Wortverbindungen in seinen Text einfließen zu lassen (J. Marcus, The way of the Lord [Louisville 1992]; Th. R. Hatina, In search of a context. The function of Scripture in Mark's narrative [London 2002]; ders. [Hrsg.], Biblical interpretation in early Christian gospels 1 [ebd. 2006]; A. Y. Collins, The appropriation of the Psalms of individual lament by Mark: C. M. Tuckett [Hrsg.], The Scriptures in the gospels [Leuven 1997] 223/41). So erzeugt die Zeitangabe ‚sechs Tage‘ (Mc. 9, 2) eine Verbindung zu Ex. 24, 15f LXX. Viele sehen in Mc. 10, 45 Anspielungen auf Jes. 53, 10/2. Die pleonastisch wirkende Ortsangabe Bethanien in Mc. 11, 1 kann über die in ihm enthaltende Wurzel ʿani (‚arm‘) auf ʿani in Sach. 9, 9 hinweisen sowie auf das in Jes. 54, 11 als ʿanijah bezeichnete Jerusalem, dem ein Neuaufbau verheißen wird (Collins, Commentary 516f). Ps. 22 (21) u. 69 (68) haben die (vormarkinische?) Passionsgeschichte mitgeformt (zB. Mc. 15, 24. 34. 36; C. Focant, L'ultime prière du pourquoi. Relecture du Ps 22 [21] dans le récit de la Passion de Marc: Lectures et relectures de la Bible, Festschr. P.-M. Bogaert [Leuven 1999] 287/305; S. P. Ahearne-Kroll, The Psalms of lament in Mark's Passion [Cambridge 2007]). Insgesamt ist festzuhalten, dass halachische, theologische u. soziologische Traditionen u. Institutionen des nachbibl. Judentums eine Schlüsselfunktion zum Verständnis zentraler Vorstellungen des M. wie Davidssohn, Messias u. Menschensohn einnehmen.

b. Jüdische Traditionen u. Institutionen. Vielfach wird dem Vf. des M. vorgehalten, jüdische Traditionen nicht verstanden zu haben u. aus diesem Grunde an den entsprechenden Stellen von Mt. u. Lc. korrigiert worden zu sein. So wird das Pessahlamm nicht am 15. Nisan, dem ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brote, geopfert (Mc. 14, 12), sondern am Vortag. Ebd. 1, 2 führt das M. ein Mischzitat aus Exodus, Jesaja u. Maleachi irreführend als Jesajazitat ein. Schließlich verhandelte David nicht mit Abjatar (ebd. 2, 26), sondern mit dessen Vater Ahimelech. Während 1, 2 u. 2, 26 erklärbar sind, wenn man davon ausgeht, der Autor habe aus dem Kopf zitiert u. jüdische Traditionen (Ex. Rabbah 42 zu Ex. 32, 9 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 300]) benutzt, ist die falsche Datumsangabe in Mc. 14, 12 eine Crux. – Andererseits attestiert das M. in seinem Sondergut zusätzlich zu den zahlreichen aram. Traditionen einige jüd. Institutionen, die wir sonst nur aus zeitgenössischen oder rabbinischen Quellen kennen: zB. *Handwaschung vor dem Essen (ebd. 7, 2/5; Ḥagigah 2, 5), die Reinigung von unreinen Betten (Mc. 7, 4; Kelim 19, 1/6, dazu J. G. Crossley, Halakah and Mark 7, 4: JournStudNT 25, 4 [2003] 433/47), das Verbot, etwas durch den Tempel zu tragen (Mc. 11, 16; Joseph. c. Ap. 2, 106. 109; Berakot 9, 5), vielleicht auch die Möglichkeit, dass sich Frauen scheiden lassen konnten (Mc. 10, 12; Papyrus Seʾelim 13: H. M. Cotton / E. Qimron, XHev/Se ar 13 of 134 or 135 C. E. A wife's renunciation of claims: JournJewStud 49 [1998] 108/18).

c. Geographische Eingrenzung. Haupthandlungsraum Jesu sind Galilaea u. Jerusalem. Angrenzende geographische Räume,

wo Jesus vermutlich gewirkt hat, werden entweder verschwiegen (Samaria) oder nur en passant erwähnt (Mc. 5, 20: Dekapolis; ebd. 7, 24/31: Tyros u. Sidon). Nach dem M. geht Jesus nicht in die vermehrt nichtjüdisch besiedelten Städte Galilaeas u. nicht nach Caesarea Philippi, sondern nur in die umliegenden Dörfer (zB. ebd. 8, 27).

d. Auseinandersetzungen mit Juden. 1. Gruppen u. Themen. Jesu Interaktion mit nichtjüdischen Personen ist minimal (s. u. Sp. 193f) u. wird zunächst als vermeidbares Übel bewertet, dann aber doch gerechtfertigt u. gar prophetisch gefordert (ebd. 7, 24/30; 11, 17; 13, 10). Es ist nicht zu übersehen, dass Kontakt u. daher auch Konflikt primär mit Juden stattfindet: mit Jesu Familie (3, 21/35), den Nachbarn seiner Kindheit (6, 1/6), den Jüngern (zB. 8, 14/21. 32f; 10, 13f. 41/5) u. den Johannesjüngern (2, 18/20). In seiner galilaeischen Phase sind Auseinandersetzungen mit Pharisäern (2, 15/7; 2, 23/3, 6; 7, 1/23; 8, 11/3; vgl. 10, 2/12; 12, 13/7), den Herodianern (3, 6; 8, 15; 12, 13; zu den Deutungsmöglichkeiten Collins, Commentary 210) u. Jerusalemer Gelehrten (3, 22/35; 7, 1/23) am stärksten. In Jerusalem nehmen hingegen die Spannungen mit priesterlichen Gruppen überhand (11, 15/8. 27/33; 12, 1/12; 14f). Die Sadduzäer, die in Mt. u. beim Auctor ad Theophilum eine so herausragende Rolle spielen, tauchen im M. nur in der Frage bezüglich des Levirats u. der Auferstehung auf (Mc. 12, 18). Auch die Pharisäer sind weniger präsent als in den anderen synopt. Evv. u. treten mit fortschreitender Handlung immer weiter zurück. Als verantwortlich für Jesu Leiden werden die Ältesten, die Hohenpriester u. die Schriftgelehrten genannt (8, 31; 10, 33; 11, 18. 27/33; dann vor allem 14f; doch vgl. auch Pharisäer u. Herodianer in 3, 6; 8, 15). Während die ersten beiden Gruppen erst mit den Passionsankündigungen auf die Bühne treten, stehen ‚die' Schriftgelehrten von Anfang an in Spannung mit der Art u. Weise, aber auch dem Inhalt der Lehre u. Lebensweise Jesu u. seiner Jünger. – Unter den im M. genannten Streitthemen sind zB. Vollmachtsanspruch (1, 22. 27; 2, 1/12; 3, 22/7; 6, 5; 8, 11f; 11, 27/33; 14, 61/4; vgl. 12, 38/40), *Fasten (2, 18/20), Sabbat (2, 23/3, 6), Reinheitsbestimmungen (7, 1/23), Tempel (11, 11/33; 12, 1/12; 14, 58), Mahlgemeinschaft (2, 15/7), Steuer- (12, 13/7) u. Familienrecht (7, 10/2; 10, 2/12; 12, 18/27), Themen theologischer, halachischer, liturgischer, politischer u. sozialer Ebene. Dazu kommen apokalyptische Prophezeiungen Jesu (13, 2; 14, 58. 62; 15, 29). In der markinischen Apokalypse tritt auch zutage, dass Jesusanhänger in einigen Fällen von jüdischen Gemeinde- u. Gerichtsinstitutionen bestraft oder misshandelt wurden (13, 9).

2. Reinheitsvorschriften. Jesus berührt Totgeglaubte (5, 41) oder Unreine (1, 41; 8, 22; vgl. 3, 10; 6, 56; 9, 27) oder wird von ihnen berührt (5, 27; vgl. 6, 56), ohne dass beschrieben wird, er habe sich gescheut, unrein zu werden oder er habe die vorgeschriebenen Reinigungen durchgeführt (Th. Kazen, Jesus and purity Halakhah [Stockholm 2002]). Nach diesem Prinzip ‚kontaminiert' nun gerade nicht die Unreinheit der anderen, sondern Jesu Reinheit. Doch kann man diese ‚ansteckende' Reinheit nur als Umkehrung des Prinzips der Unreinheitsübertragung ansehen, nicht als Abschaffung der Kategorie Unreinheit an sich. Immerhin schickt er den geheilten Aussätzigen, wie vorgeschrieben, zu den Priestern (1, 44), ‚als Zeugnis gegen sie', d. h. wohl als Zeugnis gegen Kritiker, die Jesus Antinomismus vorwerfen (Guelich 77 zSt.). Etliche Forscher sehen die Maximen in 7, 15. 18 u. vor allem 7, 19c als radikale Auflösung der Kaschrut u. Reinheitsregeln (so zB. Marcus, Mark; weitreichender H. Sariola, Markus u. das Gesetz [Helsinki 1990] 21/73; allg. H. Räisänen, Jesus and the food laws. Reflections on Mark 7, 15: JournStudNT 16 [1982] 79/100). Doch stellt sich Jesus nach dem M. nicht in frontalen Gegensatz zur Tora in toto oder in parte, sondern lebt eine auf bestimmten Gebieten unterschiedliche Auffassung einiger Gebote vor (P. Fredriksen, Did Jesus oppose the purity laws?: BiblRev 11, 3 [1995] 18/25. 42/7; Crossley, bes. 82/124; M. Kister, Law, morality and rhetoric in some sayings of Jesus: J. L. Kugel [Hrsg.], Studies in ancient midrash [Cambridge, Mass. 2001] 145/54). Zum einen ist die Möglichkeit, Mc. 7, 19c aus sprachlichen Gründen als post-markinische Interpolation zu sehen, nicht von der Hand zu weisen (zB. Guelich 378f zSt.). Zum anderen muss 7, 19c nicht notwendigerweise dahingehend interpretiert werden, dass nun alle (auch unkoschere) Speisen rein, d. h. erlaubt sind. Im Hinblick auf das im Kontext genannte Händewaschen kann es vielmehr einfach heißen, dass trockene Speisen bei

Berührung durch unreine Hände nicht mit einem so großen Unreinheitsgrad unrein werden können, dass die Speise bei Verzehr wiederum den ganzen Menschen unrein macht (vgl. R. P. Booth, Jesus and the laws of purity. Tradition, history and legal history in Mark 7 [Sheffield 1986]).

3. Sabbat. Eine angebliche Relativierung des Sabbats in Mc. 2, 27 muss aufgrund der Existenz einer engen Parallele in der rabbin. Literatur (Mekilta de-Rabbi Jišmael Šabbata 1 [3, 197 Lauterbach bzw. 341 Horovitz]; bYoma 85b) anders gelesen werden (L. Doering, Schabbat. Sabbathalacha u. -praxis im antiken Judentum u. Christentum [1999] 415; M. Kister, Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish polemic: The NT and Christian-Jewish dialogue, Festschr. D. Flusser [Jerus. 1990] 35/51). Es ist klar, dass der markinische Jesus den Sabbat nicht außer Kraft setzt, sondern ein anderes Verständnis der Sabbatbestimmungen vorträgt u. es halachisch begründet (Mc. 2, 25f; 3, 4). ‚Jesus bejaht ... den Sabbat als eine von Gott eingesetzte Ordnung, akzentuiert aber zugleich die Vorordnung des Menschen vor den Sabbat' (Doering aO. 423), vor allem in Notsituationen wie Hunger oder Krankheit, auch wenn diese nicht lebensgefährlich sind.

4. Tempel. Der Opferkult des Tempels wird im M. zumeist nur indirekt thematisiert. Der geheilte Aussätzige soll die vorgeschriebenen Opfer darbringen (Mc. 1, 44), u. Jesus u. seine Jünger opfern das Pessahlamm (ebd. 14, 16). Jesus prophezeit eine Zerstörung des Tempels (ebd. 13, 2; 14, 58; 15, 29), welche symbolisch mit dem Zerreißen des Vorhangs im Tempel zeitgleich mit Jesu Tod einsetzt (15, 38). Vielleicht hat er auch die Errichtung eines neuen göttlichen Tempels vorhergesagt (14, 58). In jedem Fall will die sog. Tempelreinigung den Tempel keineswegs als obsolet darstellen, sondern seine Funktion als Gebetsstätte für alle Völker hervorheben (11, 17; Jes. 56, 7), auch wenn beide Szenen in der frühen Kirche dann bald als radikale Ersetzung des Tempelkultes gedeutet werden (Collins, Commentary 761f). Das Gleichnis der Weinbergspächter (Mc. 12, 1/12) stellt nicht den Weinberg in Frage, sondern die Pächter, d. h. die machthabenden Priester (ebd. 12, 12).

II. Heidentum. a. Sprache u. Literatur. Der nichtjüd. Hintergrund zum M. ist begrenzt. Die Aramaismen (u. ihre Übersetzung: s. o. Sp. 181f) können im multilingualen Syrien / Palästina nicht primär als religiöses Unterscheidungskriterium gelten, da Aramäisch auch vielen Nichtjuden Muttersprache war. So sind die Übersetzungsglossen eher ein Zeichen für die geographische Ausweitung des Horizonts. Wichtiger ist für das Verständnis vom Verhältnis des Autors zur nichtjüd. Welt die Beobachtung, dass keine nichtjüd. Quellen zitiert werden. Selbst die Möglichkeit von Anspielungen oder Reminiszenzen wird gering eingeschätzt (G. Glockmann, Homer in der frühchristl. Lit. bis Justinus = TU 105 [1968] 57). Der erklärende Zusatz ἀνίπτοις (χερσίν) (Mc. 7, 2), der so auch bei Homer steht (Il. 6, 266) u. von Philo v. Alex. als Redensart betrachtet wird (spec. leg. 2, 6), mag eine Lesehilfe sein für die, die mit dem Terminus ‚gemeine' (κοιναῖς) Hände nicht vertraut sind. D. R. MacDonalds weitreichende Thesen (The Homeric epics and the gospel of Mark [New Haven 2000]), nach denen das M. ein mit subtilen Anspielungen u. raffinierten Imitationen prall gefülltes Gegennarrativ gegen Ilias u. Odyssee sein soll, sind bislang abschlägig beurteilt worden (K. O. Sandnes, Imitatio Homeri?: JournBiblLit 124, 4 [2005] 715/32). Manche sehen pharmakos-Rituale im Hintergrund der Barabbasperikope (J. K. Berenson MacLean, Barabbas, the scapegoat ritual, and the development of the Passion narrative: HarvTheolRev 100, 3 [2007] 309/34; R. DeMaris, The NT in its ritual world [London 2008] 91/111), doch auch dann nur mit Verweis auf die jüd. Institution des Sündenbocks. Jüdische Riten u. Institutionen werden manchmal (zB. Mc. 7, 2/4; 12, 18; 14, 12), aber längst nicht immer erläutert (s. oben). Kuriose Zeitangaben (ebd. 14, 12; 15, 42) mögen Adaptationen für heidnische Leserschaft (Hengel, Probleme aO. [o. Sp. 177] 243 Anm. 50), fehlerhaft oder Anzeichen für nicht standardgemäße jüd. Anschauungen sein (Marcus, Mark 1, 19/21). Anders als Lukas stellt Markus die Handlung nur sehr ungenügend in einen größeren historischen Rahmen (Johannes d. T.: Mc. 1, 14; Herodes [Antipas]: ebd. 6, 14/29; Pilatus: ebd. 15). Die Geographie Palästinas wird nie erläutert (vgl. jedoch ebd. 1, 9). Leser müssen anderweitig initiiert worden sein, um zu wissen, wer oder was zB. ein Messias, der Menschensohn, Jesaja oder Elija ist. Fazit: Ein der nichtjüd. Literatur u. Religionen Unkundiger kann das M. pro-

blemlos verstehen. Andersherum war u. ist dies nicht möglich.

b. Personen. Auch im Text tauchen Nichtjuden nur vereinzelt als solche auf. Der geheilte Gerasener (5, 1/20) darf nicht mit Jesus weiterziehen. Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin, eines der heidn. ‚Hündchen‘ (7, 27), schließt eine rechtfertigende Apologie mit ein. Es muss offenbleiben, ob der Taubstumme (7, 31/7) u. die 4000 Leute bei der Speisung (8, 1/8) jüdisch (Collins, Commentary 328/33. 377/81) oder heidnisch (Marcus, Mark; Guelich 390f. 403) sind. ‚König‘ Herodes Antipas (Mc. 6, 14), Tetrarch Galilaeas u. Peraeas von 4 oder 3 vC. bis zu seiner Verbannung nach Gallien iJ. 39 nC., ist als Sohn von Herodes d. Gr. u. einer Samaritanerin in den Augen mancher Juden vielleicht auch eher als Fremder zu betrachten. Da er offiziell nicht den Titel König trug, ja dieser gar ein Grund seiner Verbannung war (Guelich 329), ist es durchaus möglich, dass Mc. hier ironisiert (W. L. Lane, The gospel according to Mark [Grand Rapids 1974] 211 zSt.). In jedem Fall täuscht sich der Vf. des M. darin, dass Philipp nicht Herodias' erster Mann (Mc. 6, 17), sondern ihr Schwiegersohn war, der Mann von Salome, der Tochter der Herodias (Joseph. ant. Iud. 18, 109/11. 136/42; Schürer, History 1, 344). Interessanterweise wird Herodes, obwohl er einen verlustreichen Krieg über das Land brachte (Joseph. ant. Iud. 18, 113/9), nicht in ungünstigem Licht dargestellt (Mc. 6, 20. 26). Anders als bei Josephus wird die Hauptschuld am Tod des Johannes der Herodias zugeschoben. Pilatus wird als Marionette der Hohenpriester, Ältesten u. des Sanhedrins gezeichnet, der dem Volk zu Willen sein möchte u. keinen Sinn in Jesu Hinrichtung sieht (ebd. 15, 1/15. 43/5). In diesem Zusammenhang ist die für Rom brisante Steuerfrage zu nennen, die jedoch sehr diplomatisch entschärft wird (ebd. 12, 13/7). Schließlich gibt es den Centurio, der für die Durchführung der Kreuzigung verantwortlich war u. so Zeuge des Todes Jesu wurde (ebd. 15, 39. 44f). Es muss offenbleiben, ob er Jude war oder nicht. Auch die Deutung seines Ausrufes ‚Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn‘ (15, 39) ist umstritten. Manche verstehen ihn ironisch, in Analogie zu den Ausrufen der Hohenpriester (15, 31. 35; R. Fowler, Let the reader understand [Harrisburg 1996] 206/8), andere als Bekenntnis u. Höhepunkt des Narrativen, das die Überschrift (Mc. 1, 1) u. die Aussagen der Dämonen (ebd. 3, 11) wieder aufnimmt (Collins, Commentary 764), wieder andere als Polemik gegen die kaiserl. Ansprüche der Göttlichkeit (Evans 510 zu Mc. 15, 39 mit Lit.). Erst die spätere christl. Tradition macht ihn zum Christen (Apollinar. Laod. in Mt. frg. 145: J. Reuss, Mt.-Komm. aus der griech. Kirche = TU 61 [1957] 52; W. Speyer / H. Brakmann, Art. Longinos III: o. Bd. 23, 446/53). Während Heiden in den markinischen Jesuserinnerungen eher blass bleiben, werden sie in eschatologischer Perspektive sehr deutlich Teilhaber seiner Sendung: Der Tempel soll Haus des Gebets für alle Völker sein (Mc. 11, 17; Jes. 56, 7). Das Ev. soll allen Völkern verkündet werden (Mc. 13, 10), wobei damit Jesus seinen Jüngern Verfolgung auch durch nichtjüdische Institutionen voraussagt (ebd. 13, 9).

G. Nachwirken. I. Judentum u. Heidentum. Antike u. mittelalterliche jüdische u. heidnische Quellen weisen praktisch keine Kenntnis vom ohnehin eher spärlichen markinischen Sondergut auf. Ihnen war in erster Linie Mt. bekannt. Eine Ausnahme mag eine talmudische Tradition zu fünf Jüngern Jesu sein (bSanhedrin 43ab). Der dort erwähnte Toda ist wohl mit Thaddäus zu identifizieren (J. Maier, Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung [1978] 233). Allerdings ist Thaddäus auch in viele Mt.-Hss. eingedrungen (Mt. 10, 3). Laut Hieronymus bezieht sich Porphyrius, als er sich über die mangelnden Kenntnisse der Propheten bei den Evangelisten lustig macht, auf das Mischzitat in Mc. 1, 2/4 (tract. in Mc. 1, 1/12 [CCL 78, 452] = Porph. adv. Chr. frg. 9 [48 Harnack]; vgl. PsAug. quaest. test. 57 [CSEL 50, 103]). Kaiser *Iulianus weist auf Widersprüche in den Ostergeschichten hin (c. Galil. frg. 96 Masaracchia). Hierokles führt Evangelientraditionen auf Petrus, also vielleicht auf Markus zurück (Lact. inst. 5, 2, 12/7; J. G. Cook, The interpretation of the NT in Greco-Roman paganism [Tübingen 2000] 263; vgl. W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 107).

II. Christentum. a. Synoptiker. Der Einfluss des M. auf das früheste Urchristentum ist nicht zu überschätzen, doch war er von kurzer Blüte. Einerseits diente es sowohl Mt. als auch Lc. als Hauptquelle, die nahezu komplett übernommen u. hier mehr, dort

weniger überarbeitet wurde. Dadurch stellt das M. gewissermaßen das Rückgrat der ntl. Evv. u. des aus ihnen schöpfenden Christentums dar (ob der Vf. des Joh.-Ev. eines oder mehrere der synopt. Evv. kannte, ist umstritten). Andererseits ist nach dem 1. Jh. das M. wie in der Versenkung verschwunden. Markinischer Einfluss auf andere Schriften ist kaum nachweisbar, weder handschriftlich noch in Zitaten bei den frühchristl. Schriftstellern, geschweige denn als Objekt größerer exegetischer Schriften, ja nicht einmal im liturgischen Gebrauch nach dem Zeugnis der frühen Lektionare (s. u. Sp. 200). – Die Wirkungsgeschichte des M. ist noch weithin unerforscht. Erste wichtige Arbeiten zur Rezeptionsgeschichte sind S. P. Kealy, Mark's gospel. A history of its interpretation from the beginning until 1979 (New York 1982), B. D. Schildgen, Power and prejudice. The reception of the gospel of Mark (Detroit 1999), Th. C. Oden / Ch. A. Hall (Hrsg.), Mark = Ancient Christian Commentary on Scripture. NT 2 (Downers Grove 2005), Ch. E. Joynes, The reception history of Mark's gospel: Scripture Bulletin 36 (2006) 24/32 u. Collins, Commentary 103/11. Methodologisch ist zur Rezeptionsgeschichte festzustellen, dass das M. nur selten direkt nachweisbar ist, da Mt. u. Lc. praktisch das gesamte markinische Material inkorporiert haben. Da aber erstens namentliche Verweise in Diskussionen von synoptisch parallel überlieferten Traditionen sehr selten auf das M. als Hauptquelle verweisen u. zweitens markinisches Sondergut zumindest bei griechischen christlichen Autoren nur spärlich überliefert wird, müssen wir davon ausgehen, dass die Hss.-Funde nicht nur zufällig so dünn ausgefallen sind, sondern dass sie ein repräsentatives Bild der Nichtrezeption des M. zeichnen. Wenn Markus laut Augustinus als Epitomist des Mt. galt (cons. evang. 1, 2, 4 [CSEL 43, 4]), ist es auch nicht überraschend, wenn antike Exegeten es vorzogen, dann doch lieber gleich das ungekürzte Original zu kommentieren. Bemerkbar ist markinischer Einfluss in den Harmonisierungen der synopt. Hss. u. in antiken synopt. Vergleichen. Außerdem wächst das M. selbst durch Integration verschiedener Glossen u. vor allem durch den längeren Markusschluss (s. o. Sp. 180). Von diesen Zonen abgesehen, ist das M. vom 2. bis zum 5. Jh. quasi unsichtbar.

b. Literatur der ersten beiden Jhh. 1. Apokryphe Texte. Das Ebioniten-Ev. begann wie das M. mit Johannes dem Täufer (Epiph. haer. 30, 13, 4 [GCS Epiph. 1, 350]) u. mag auch vom Text des M. u. den anderen Synoptikern beeinflusst sein (Neirynck, Apocryphal gospels 157). Das unbekannte Ev. im Pap. Egerton 2 enthält zu Mc. 12, 14 paralleles Material, das entweder aus unabhängiger mündlicher Überlieferung stammt (Koester, Gospels 215) oder eine Fusion der synopt. Parallelen darstellt (Collins, Commentary 555). Ähnlich sehen die meisten Forscher heute das Petrus-Ev. 50/7 (Hennecke / Schneem.[5] 1, 187f) als von Mc. 16, 1/18 par. abhängig, doch drehen einige die Einflussrichtung um (s. o. Sp. 186). Mit dem Thomas-Ev. weist das M. eine längere Liste von Parallelüberlieferungen auf (Koester, Gospels 107/13), darunter auch einen Abschnitt mit markinischem Sondergut (Mc. 4, 26/9; Thomas-Ev. 21 [TU 101, 32f Leipoldt]). Umstritten ist, ob Markus oder Thomas älter ist. Die Papias-Frg. u. sonstige patristische Texte zum Vf. Markus sind bereits ausführlich besprochen worden (s. o. Sp. 174/6).

2. Autoren des 1. u. 2. Jh. Die Erwähnung der Donnersöhne (Boanerges) bei Justinus (dial. 106, 3) wird gewöhnlich auf Mc. 3, 16f zurückgeführt (C.-J. Thornton, Justin u. das M.: ZNW 84 [1993] 93/110; anders P. Pilhofer, Justin u. das Petrus-Ev.: ebd. 81 [1990] 60/78). Wie Tatians Diatessaron, so nimmt auch die fragmentarische Evangelienharmonie PDura 10 (C. H. Kraeling, A Greek frg. of Tatian's Diatessaron from Dura [London 1935]) Sondergut aus dem M. auf (Mc. 15, 42). Der Inhalt von Herm. sim. 9, 7, 6 ist nicht außergewöhnlich genug, um eine Benutzung von Mc. 13, 36 zu beweisen (gegenüber C. Osiek, Shepherd of Hermas [Minneapolis 1999] 20). Von Irenaeus lernen wir, dass Doketisten das M. schätzten (haer. 3, 11, 7), doch bezeugt ihm zufolge gerade Mc. 1, 1 die Einheit von Gott u. Mensch in Jesus (haer. 3, 16, 3). – Einer Passage in den PsClementinen (recogn. 4, 36, 5 [GCS PsClem. Rom. 2, 165]) steht Mc. 4, 8 am nächsten, doch handelt es sich nur um die Reihenfolge 30 - 60 - 100.

3. Clemens v. Alex. u. das ‚Geheime Markus-Evangelium'. Clemens v. Alex. ist Autor des ältesten exegetischen Traktats zum M., Quis dives salvetur, einer längeren Homilie zu Mc. 10, 17/31. Dies ist das einzige Mal, dass Clemens ein Bibelzitat explizit Markus

zuweist (quis div. salv. 5 [GCS Clem. Alex. 3, 163]), wobei er ausdrücklich hinzufügt, dass die Unterschiede zu den anderen Evv. sehr gering seien. Paed. 2, 1, 1 führt Clemens namentlich das Mt.-Ev. an, doch ist der Text enger an Mc. 1, 6 angelehnt. Strom. 4, 25 zitiert Clemens Mc. 5, 34 (implizit). – Sollten der von M. Smith veröffentlichte Brief des Clemens an Theodorus (ClavisPG 1397) u. die in ihm enthaltenen Nachrichten authentisch sein, so könnte das sog. ‚Geheime M.' die früheste Überarbeitung des M. darstellen. Nach der einzigen Quelle war dieses ‚Geheime M.' in den inneren Kreisen der alex. Kirche vor u. um Clemens hochgeschätzt, vor allem auch bei libertinistischen Karpokratianern (in einer leicht anderen Fassung; C. Scholten, Art. Karpokrates: o. Bd. 20, 174f mit Lit.). Ist nur der Brief authentisch, nicht aber alle Details, so bezeugt er immerhin die Existenz einer esoterischen Mc.-Überarbeitung, vielleicht aus dem 2. Jh., u. ihre große Bedeutung für Christen in Alexandrien. Doch ist selbst dies höchst umstritten (S. C. Carlson, The gospel hoax. Morton Smith's invention of secret Mark [Waco 2005]; vgl. P. Jeffery, The secret gospel of Mark unveiled [New Haven 2007]; G. G. Stroumsa, Comments on Charles Hedrick's article: JournEarlChrStud 11 [2003] 147/53). Gegen die Mehrheit halten H. Koester u. J. D. Crossan das ‚Geheime M.' für eine Quelle des kanonischen M. (s. o. Sp. 185f). Der Brief an Theodorus enthält nur zwei Logia, welche im Anschluss an Mc. 10, 34 bzw. 46 gestanden haben sollen. Davon ist das erste eine der Lazarusperikope (Joh. 11) ähnliche Wiederbelebung. Das zweite Logion mit Salome ist plausibel als sekundär zu sehen (R. Bauckham, Salome the sister of Jesus, Salome the disciple of Jesus, and the secret gospel of Mark: NovTest 33 [1991] 245/75). – Ch. W. Hedrick, The secret gospel of Mark. Stalemate in the Academy: JournEarlChrStud 11 (2003) 133/45; P. Piovanelli, L'évangile secret de Marc 33 ans après, entre potentialités exégétiques et difficultés techniques: RevBibl 114 (2007) 52/72. 237/54; zuletzt F. Watson, Beyond suspicion. On the authorship of the Mar Saba Letter and the secret Gospel of Mark: JournTheolStud NS 61 (2010) 128/70, der das ‚Geheime M.' als *Fälschung erweisen zu können glaubt.

c. Spätere Zeit. 1. Autoren des 3. bis 5. Jh. Origenes verweist in den exegetischen Schriften zu Mt., Lc. u. Joh. relativ häufig explizit auf das M., zumeist im synopt. Vergleich. Unter den zahlreichen Verweisen auf das M. in der Demonstratio evangelica des Eusebius v. Caes. ist die These erwähnenswert, dass das Petruszeugnis in Mc. 8 aus eigener Bescheidenheit blasser ausgefallen sei als bei Mt. (dem. ev. 3, 5 [GCS Eus. 6, 120/31]), da Petrus damit nicht vor seinem Schüler Markus prahlte. – Die ersten eigens dem M. gewidmeten Traktate u. Homilien finden wir nach Clemens v. Alex. erst ab dem ausgehenden 4. Jh. bei Hieronymus, Augustinus u. dann vor allem Petrus Chrysologus. Hieronymus hat einen Traktat (tract. in Mc. [CCL 78, 449/500]; ClavisPL[3] 594) u. Homilien zu Mc. (SC 494) hinterlassen. Augustinus beschäftigt sich zB. in serm. 98 mit dem M. (PL 38, 591/5). Unter den Sermones des Petrus Chrysologus finden sich zahlreiche, die dem M. gewidmet sind (zB. serm. 17. 21. 32f. 36. 49. 51f. 82. 100. 170f. 173f. 176 [CCL 24, 102/5. 122/7. 182/90. 206/10. 269/73. 284/91; 24A, 505/9. 617/9; 24B, 1040/9. 1054/64. 1068/72]).

2. Kommentare zum Markus-Evangelium. Erst im 6. Jh. gibt es dann wirkliche Sekundärliteratur zum M., genauer eine Kompilation: Victor v. Ant. (ca. 6. Jh.) stellt aus verschiedenen Mt.- u. Lc.-Komm. eine Mc.-Katene zusammen (J. A. Cramer, Catena in evangelium s. Marci: ders. [Hrsg.], Catenae in evangelia s. Matthaei et s. Marci ad fidem codd. mss. [Oxonii 1840] 261/447; J. Reuss, Mt.-, Mk.- u. Joh.-Katenen = NtlAbh 18, 4/5 [1941]; zu den verwendeten Quellen: H. Smith, The sources of Victor of Antioch's commentary on Mark: JournTheolStud 19 [1917/18] 350/70). Der erste echte Kommentar ist ein unter dem Namen des Hieronymus kursierendes Werk eines Abtes aus dem frühen 7. Jh. (Commentarius in Ev. sec. Marcum [ClavisPL[3] 632]; Übers.: Cahill; vgl. ders., The identification of the first Markan commentary: RevBibl 101 [1994] 258/68), vielleicht aus Irland (B. Bischoff, Wendepunkte in der Gesch. der lat. Exegese im Früh-MA: SacrErud 6 [1954] 189/281; vorsichtiger Cahill, Identification aO.). Es wird bereits wenig später in der ebenfalls ps.-hieronymianischen Expositio quattuor Evangeliorum (ClavisPL[3] 631) als Quelle verwendet. Der nächste Komm. stammt bereits aus der Feder des Beda Venerabilis (gest. 735; in Marci Evangelium expositio; ClavisPL[3]

1355), danach folgt gleich das Hoch-MA mit Theophylactus v. Ochrid (11. Jh.: Enarratio in Ev. Marci [PG 123, 487/682]; Übers.: Ch. Stade, The Explanation by blessed Theophylact of the Holy gospel according to St. Mark [House Springs 1993]), Euthymius Zigabenus (12. Jh.: Comm. in Mc. [PG 129, 765/852]) u. Albertus Magnus. Dies ist vergleichsweise wenig (M. Bockmuehl, The making of gospel commentaries: ders. / Hagner aO. [o. Sp. 183] 274/95). Und selbst wenn das M. eine gute ‚story' gewesen sein soll (J. Dewey, The survival of Mark's gospel: JournBiblLit 123, 3 [2004] 495/507), gelesen wurde sie nicht. Dass das M. nicht das gleiche Schicksal ereilte wie zB. Q, liegt vielleicht eher an der schon recht früh auf vier festgelegten Zahl der kanonischen Evv. u. daran, dass es mit anderen Evv. in einem Codex zusammengebunden werden konnte.

d. Markinische Literatur u. Kult. 1. Markus-Akten u. hagiographische Tradition. (A. D. Callahan, The Acts of s. Mark. An introduction and commentary, Diss. Harvard [Cambridge, MA 1991]; ders., The Acts of s. Mark: Coptic Church Review 14 [1993] 2/10.) Im Gegensatz zu den anderen Evangelisten u. den Aposteln gibt es wenig Literatur, die mit dem Vf. des M. in Verbindung gebracht wird. Alle Zeugnisse wurzeln wohl im alex. Markus-Kult, der höchstwahrscheinlich aus dem kirchenpolitischen Bestreben erwachsen ist, die großkirchl. Gemeinde Alexandriens stärker in der Tradition zu verankern, offenbar auch mit Unterstützung Roms. Die sog. Markus-Akten (manchmal auch Martyrium Marci: ASS April. 3, XXXVIII/XL [cod. Vat. gr. 866] bzw. PG 115, 164/9 [cod. Vat. gr. 881]) behandeln das Wirken des Evangelisten als Gründungsbischof in Alexandrien u. seinen Märtyrer-Tod (B. A. Pearson, Ancient Alexandria in the Acts of Mark: ders., Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt [New York 2004] 100/13). Der Text ist in verschiedenen Rezensionen in Griechisch (s. oben), Lateinisch, Sahidisch, Bohairisch, Äthiopisch, Arabisch u. Altslavisch erhalten (ClavisApocrNT 287). Eine schriftliche Fassung existierte wohl im 4. Jh. Die Akten befassen sich demnach mit Markus als dem ersten alex. Bischof, nicht mit dem Vf. des M. (Callahan, Introduction aO. 15). So verbinden sie nicht die drei im NT bezeugten Träger des Namens Markus u. ergänzen die Biographie des Protagonisten nicht mit neutestamentlichem Material. Im Namen des ersten Konvertiten, Anianus, u. bei der Datierung des Martyriums auf den 17. Nisan spielt das Hebräische bzw. das Judentum eine Rolle. Die wahren Gegner des Markus sind jedoch die Griechen Alexandrias. An der schon bei Paulinus v. Nola (carm. 19, 84f [CSEL 30, 121]) auftauchenden Spannung zwischen Markus u. dem Serapis- bzw. Apiskult entzündet sich der Konflikt (A. Callahan, The Acts of Mark. Tradition, transmission, and translation of the Arabic version: F. Bovon u. a. [Hrsg.], The Apocryphal Acts of the Apostles [Cambridge, MA 1999] 76f; Mart. Marc. 7 [PG 115, 168]). Sein Grab wird früh Wallfahrtsort (ebd. 10 [169]; Pallad. hist. Laus. 45 [218/20 Bartelink]). – Die Markus-Akten sind von späteren hagiographischen Texten zu unterscheiden, die die Martyriumstradition mit neutestamentlichem u. patristischem Material verbinden (A. de Santos Otero: Hennecke / Schneem.[6] 2, 461/4 u. 464f). In synaxarischen Traditionen wird der unbekannte Jüngling, der bei der Gefangennahme Jesu mit Mühe nackt entfliehen kann (Mc. 14, 51f), mit dem Evangelisten identifiziert (Synax. Cpol. 25. IV [627/30 Delehaye]). Die ClavisApocrNT listet außerdem Acta et Miracula (288) u. koptische Encomia in Marcum Evangelistam (289; vgl. u. a. T. Orlandi [Hrsg.], Studi copti 1. Un encomio di Marco Evangelista [Milano 1968] 7/52) auf.

2. Das Markus-Evangelium in Texten für den Gottesdienst. Das Eucharistische Hochgebet u. die ganze Standardliturgie der Kirche von Alexandrien läuft traditionell unter dem Namen des Markus (zuletzt hrsg. von G. Cuming, The Liturgy of St. Mark [Roma 1990]). Die Kopten benutzten dieselbe Anaphora mit anaphorischen Nebengebeten als Austauschtext zu ihrer Standardliturgie, die als Basilius-Liturgie bezeichnet wird, doch unter dem Namen des Kyrillos v. Alex., so dass man aus Bequemlichkeit von der Markus / Cyrillus-Anaphora spricht (vgl. dazu H. Brakmann, Das alex. Eucharistiegebet auf Wiener Papyrus-Frg.: JbAC 39 [1996] 149/64). Sie ist mit dem röm. *Canon Missae verwandt (o. Bd. 2, 842/5) u. handschriftlich seit dem 4./5. Jh. belegt. – Altkirchliche Lektionare lesen das M. sehr selten u. dann fast immer, wenn zu einem Ereignis alle Evv. gelesen werden, also vor allem Mc. 14/6 in der Karwoche (zB. das Jerusalemer Lektionar

für Jerusalem im Zustand der 1. H. des 5. Jh. in armenischer Übersetzung: A. Renoux, Le codex arménien, Jérusalem 121 = PO 36, 2 [Turnhout 1971] 131. 137. 151. 175; eine Leseordnung aus dem ostaram. Raum in der Hs. Brit. Libr. Add. 14 528 [6. Jh.]: F. C. Burkitt, The early Syriac lectionary system: ProcBritAc 11 [1923] 301/39, bes. 309f; Kpel: J. Mateos, Le Typicon de la Grande Église 2 [Rome 1963] 2, 76/8 [Gründonnerstag, Pannychis]; die lat. Tradition in Luxeuil: P. Salmon, Le Lectionnaire de Luxeuil [Paris, ms. lat. 9427] [Rome 1944] 121. 123, aber auch 17. 138). Andere Perikopen werden selten gelesen. In Kpel werden Perikopen aus dem M. u. a. auch während der Fastenzeit herangezogen (Mateos aO. 2, 18. 28. 30. 54); vgl. zu Byzanz auch C.-R. Gregory, Textkritik des NT 1 (1900) 342/86. – Allgemein zur Verteilung der ntl. Perikopen in den Leseordnungen P. Kannookadan, The East Syrian Lectionary (Rome 1991); H. Brakmann, Der christl. Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens u. Westens: A. Franz (Hrsg.), Streit am Tisch des Wortes? (1997) 565/604.

3. Reliquienkult. Die alex. Markus-Kirche lag außerhalb der Stadtmauern u. war Grablege der spätantiken Bischöfe Alexandriens. Im J. 828 entwendeten Venetianer die Reliquien des Markus aus Alexandrien. Markus u. die politisch bedeutsame Geschichte seiner Reliquien sind auf den berühmten mittelalterl. Mosaiken in San Marco (Venedig) dargestellt (Th. E. A. Dale, Inventing a sacred past. Pictorial narratives of St. Mark the Evangelist in Aquileia and Venice, c. 1000/1300: DumbOPap 48 [1994] 53/104). Die Kopten verehren weiterhin den Kopf des Evangelisten in einer Feier an jedem 30. Babah (8. Mai), heute in der Markuskathedrale im Patriarchat in Alexandrien. In der griech.-orthodoxen Kirche wird seiner am 4. Januar gedacht, im Westen am 25. April.

e. Ikonographie. 1. Markusfigur. Markus (M.) wird stets in der für Apostel u. Evangelisten typischen Tracht aus Tunika u. Pallium mit Buchrolle oder Codex in einer Hand dargestellt (U. Nilgen, Art. Evangelisten: LexChrIkon 1 [1968] 696/9; M. Lechner, Art. Markus Evangelist: ebd. 549/62). Er kann jugendlich bartlos oder, häufiger, mit dunklem oder grauem Bart u. kürzerem oder längerem Haar wiedergegeben sein (nach dem Vorbild antiker Dichter- oder Philosophenporträts [G. M. A. Hanfmann, The continuity of classical art: Age of Spirituality. A Symposion (New York 1980) 77f; vgl. Ch. Belting-Ihm, Art. Heiligenbild: o. Bd. 14, 86f]). M. wird gewöhnlich im Zusammenhang mit den anderen drei Evangelisten abgebildet. Bei Darstellungen ohne Namensbeischriften oder Symbole (s. unten) ist M. dann nicht eindeutig zu identifizieren (zB. auf einem Fresko in der SS. Marco e Marcelliano-Katakombe [vor 340; Wilpert, Mal. 230 Taf. 162] oder auf der Maximianskathedra [6. Jh.; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 140]). Namentlich bezeichnet sind die Evangelisten auf zwei Sarkophagen des 4. Jh. (Wilpert, Sark. 1, 54 Taf. 37, 3; ebd. 1, 107 mit Abb. 52. 157 [hier ungewöhnlicherweise als Ruderer mit nacktem Oberkörper]) u. auf den bemalten kopt. Buchdeckeln des Cod. Washingtonensis (von den Namensbeischriften ist nur noch MAPKOΣ deutlich zu erkennen; 7. Jh.; J. Lowden, The Word made visible: W. E. Klingshirn / L. Safran [Hrsg.], The early Christian book [Washington 2007] 21/3). Manchmal wird M. auch mit den anderen Evangelisten unter die Apostel gezählt, so zB. auf einem weiteren Sarkophag des 4. Jh., wo er durch seine Namensinschrift in dem aufgeschlagenen Buch in seiner linken Hand identifiziert wird (Wilpert, Sark. 1, 46f Taf. 34, 3), u. auf einem bedruckten Leinen-Frg. aus Achmim in London, wo M. in einer Reihe zwischen Thomas u. Petrus erscheint (mit griechischen Namensbeischriften). Bei Thomas u. M. ist hier zu erkennen, dass sie in den verhüllten Händen rundliche Gegenstände (Kränze?) tragen. Eine genaue Deutung der Szene ist nicht möglich, da das Ziel dieser ‚Apostelprozession' unbekannt ist (4. Jh.: V. Illgen, Zweifarbige reservetechnisch eingefärbte Leinenstoffe mit großfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten, Diss. Mainz [1968] 52f. 72/4; H. Granger-Taylor: Constantine the Great, Ausst.-Kat. York [2006] 191f; 5./6. Jh.: A. F. Kendrick, Catalogue of textiles from burying grounds in Egypt 3 [London 1922] Taf. 20 nr. 789; 5./7. Jh.: L. Woolley, Medieval mediterranean textiles in the Victoria and Albert Museum: Textile History 32, 1 [2001] 109. 111). Im Baptisterium von Stobi wurden die Evangelisten in den Fresken der vier Halbkuppeln dargestellt; erhalten ist allerdings nur Matthäus (mit Namensbeischrift) u. der Kopf eines weiteren Evangelisten, der möglicherweise mit M.

zu identifizieren ist (Ende 4. Jh.; C. J. Downing, Wall paintings from the baptistery at Stobi: DumbOPap 52 [1998] 263. 271f Abb. 10). In mehreren Reihen von Apostelmedaillons des 6. Jh. wird einer der (mit Namensbeischriften versehenen) Apostel durch M. ersetzt, so zB. in den rahmenden Medaillons des Apsismosaiks in Lythrankomi, Zypern (A. H. S. Megaw / E. J. W. Hawkins, The church of he Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus [Washington 1977] Abb. 67f Farbabb. 140), des Apsismosaiks der Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai (G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of s. Catherine at Mount Sinai, Taf.-Bd. [Ann Arbor 1968] Taf. 103) u. eines Wandbehanges aus Ägypten in Cleveland (D. G. Shepherd, An icon of the Virgin: Bull. of the Cleveland Mus. of Art 56, 3 [1969] 107; J. Engemann, Art. Imago clipeata: o. Bd. 17, 1034f Abb. 5). Als ,unser Vater, der Evangelist Markos' wird (in kopt. Sprache) eine Figur in Tunika, Pallium u. mit Evangelienbuch auf einer Wandmalerei in der Kapelle 17 in Bawit bezeichnet (7. Jh.; J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît [Le Caire 1904] 76 Taf. 45, 1). Die Formulierung nimmt Bezug auf die kopt. Tradition, nach der M. der Begründer des Christentums in Ägypten war (vgl. o. Sp. 177). Darauf verweist ebenfalls die links neben M. dargestellte, als ,heilige Kirche' bezeichnete Frauenbüste mit Kelch. Rechts neben ihm folgen zwei weitere Gestalten mit Evangelienbüchern, deren Namensbeischriften nicht erhalten sind. Geht man davon aus, dass es sich auch um Evangelisten handelt, wären hier nur drei der vier Evangelisten abgebildet. – Eines der ersten erhaltenen Evangelistenporträts in der Buchmalerei zeigt M. (mit Namensbeischrift) in einer ganzseitigen Illustration des Rossano-Codex (fol. 121r; 3. Viertel des 6. Jh., syr.-paläst. Raum; P. Sevrugian, Der Rossano-Codex u. die Sinope-Fragmente [1990] 76/81 Taf. 17). M. ist als bärtiger, nimbierter Mann mittleren Alters dargestellt. Er sitzt vor einer Hintergrundarchitektur auf einer *Kathedra u. schreibt auf eine über seinen Schoß gelegte Rolle den Beginn seines Evangliums in griechischen Buchstaben. Er blickt nicht auf den Text, sondern ins Leere, was verdeutlicht, dass M. auf das hört, was ihm von einer vor ihm stehenden weiblichen Gestalt in blauem Gewand diktiert wird, die mit der rechten Hand auf den Rotulus weist. Dieser Porträttyp geht auf das antike Vorbild des Dialoges von Dichter u. *Muse zurück, wie zB. Aratus mit der Muse Urania auf dem Monnusmosaik (um 250 nC.), das selbst wohl auf frühhellenistische Vorbilder zurückgeht (K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker [Basel 1997] 390 Abb. 257; C. Nordenfalk, Der inspirierte Evangelist: Wiener Jb. für Kunstgesch. 36 [1983] 175f; zur Herleitung des Autorenporträts in der Buchmalerei vgl. B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 972). Die Gestalt der heidn. Muse wird hier als Vermittlerin des göttlichen Wortes in die christl. Ikonographie übernommen (Sevrugian aO. 78). Im selben Codex erscheint M. noch einmal auf dem Titelblatt der Kanontafeln (fol. 5r; Sevrugian aO. 81f Taf. 18). Hier sind die Büsten der vier Evangelisten in Medaillons dargestellt (vgl. Engemann aO. 1027) u. durch Namensbeischriften gekennzeichnet. M. u. die anderen Synoptiker gleichen sich in ihrem Aussehen fast völlig, lediglich Johannes ist in einem anderen Typus dargestellt. Im Rabbula-Codex (586 nC.; Florenz, Ms. syr. plut. I, 56; fol. 10a/9b, syr.-paläst. Raum) erscheint M. unter den vier Evangelisten, die auf zwei gegenüberliegenden Seiten von Kanontafeln abgebildet sind. M. steht unter einer stark abstrahierten Architektur mit einem Codex in der verhüllten Linken u. der rechten Hand im Sprechgestus (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula gospels. Facsimile edition [Olten / Lausanne 1959]).

2. Markussymbol. (Vgl. A. Stamatiou, Art. Löwe: o. Bd. 23, 281f; *Mischwesen.) Bereits im 2. Jh. wird von den Kirchenvätern der Bezug zwischen den vier lebenden Wesen aus Hes. 1, 5/12 u. Apc. 4, 6f u. den vier Evv. bzw. Evangelisten hergestellt (vgl. E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1162f). Dabei wechselt die Zuordnung der einzelnen Wesen zu den Evangelisten zunächst noch. So weist Hippolyt. frg. in Hes. 1, 5/10 (GCS Hippol. 1, 2, 183) M. den Menschen zu; Irenaeus assoziiert ihn haer. 3, 11, 8 mit dem *Adler u. PsAthanasius mit dem Kalb (synops. 76 [PG 28, 431f]; *Kuh). *Epiphanius v. Salamis ordnet iJ. 392 in Kapitel 35 seines Buches ,Über Maße u. Gewichte' M. den Löwen zu (J. E. Dean [Hrsg.], Epiphanius' treatise on weights and measures. The Syriac version [Chicago 1935] 52). Diese, auch von Hieronymus in Mt. praef. (CCL 77, 1/6) vor-

genommene Zuordnung, setzt sich im Westen allgemein durch. – Als Evangelistensymbole erscheinen die Wesen meist geflügelt mit Rolle oder Buch, manchmal nimbiert. Vom Löwen wird in der Regel nur die vordere Hälfte dargestellt. In drei Mosaiken des 5./7. Jh. werden die Wesen ohne Namensbeischriften u. ohne eine zugehörige menschliche Figur dargestellt, so dass die Zuordnung zu den Evangelisten offenbleibt (Apsismosaik in Hosios David, Thessalonike [5./6. Jh.; Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. (1960) 182/4 Taf. 13, 1]; Mosaik im Vierungsgewölbe der Erzbischöfl. Kapelle, Ravenna [um 500; F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 222]; Mosaik am Triumphbogen von St. Apollinare in Classe [7. Jh.?; ebd. Taf. 411]).

3. Markusfigur mit Symbol. Die älteste Darstellung der namentlich bezeichneten Evangelisten mit ihren Symbolen ist aus der Kapelle Johannes d. T. am Lateransbaptisterium bekannt, die allerdings nur in einem Stich G. Ciampinis (17. Jh.) erhalten ist. An den Seitenwänden der Kapelle waren die nimbierten Evangelisten mit ihren Namen über ihren Köpfen u. darüber die ebenfalls nimbierten Symbole dargestellt (zwischen 461 u. 468; J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die röm. Mosaiken der kirchl. Bauten vom 4./13. Jh. [1916/76] 92 Abb. 62). In den Presbyteriumsmosaiken von S. Vitale, Ravenna (geweiht 547), erscheinen die Symbole in einer bergigen Landschaft jeweils über den Evangelisten. M. hält in seiner Linken einen Codex mit der Aufschrift SECVNDVM MARCVM u. weist mit seiner rechten Hand nach oben zu dem hier außergewöhnlicherweise ganz, jedoch ohne Flügel u. Buch dargestellten Löwen (Deichmann aO. Taf. 312. 334. 341). – In der ältesten lat., illustrierten Bibelhandschrift, dem Evangeliar des hl. Augustinus (6. Jh., Italien), gab es in Analogie zum erhaltenen Lukas-Porträt mit dem Stiersymbol wohl auch eines von M. u. den anderen Evangelisten mit ihren Symbolen vor Beginn des jeweiligen Ev. (Cambridge, Corpus Christi College Ms. 286, fol. 129 b [O. Mazal, Geschichte der Buchkultur 3, 1 (Graz 2003) 98]). Eine Skizze auf einem Pergament-Frg. des 7. Jh. zeigt vier sich ähnelnde männliche Gestalten, von denen eine nimbiert ist, mit der Beischrift οκε (U. Horak, Christliches u. Christlich-magisches auf illuminierten Papyri, Pergamenten, Papieren u. Ostraka: MittChrArch 1 [1995] 27). Interpretiert man die Buchstaben als ο(ἱ) κ(ύριοι) ε(ὐαγγελισταί), könnte es sich um Christus mit den Evangelisten handeln, von denen einer zu ergänzen wäre. Identifiziert würden die Evangelisten möglicherweise durch ihre Symbole, von denen aber lediglich ein Vogel u. eine Büste für Matthäus u. Johannes erhalten sind.

L. W. Barnard, S. Mark and Alexandria: HarvTheolRev 57 (1964) 145/50. – M. A. Beavis, Mark's audience. The literary and social setting of Mark 4.11/12 = JournStudNT Suppl. 33 (Sheffield 1989). – A. Bedenbender, Topographie des Schreckens. Der Jüd. Krieg im Spiegel der Ortsangaben des M. = Texte u. Kontexte 30/31 (2007/08) 1/105. – K. Berger / C. Colpe (Hrsg.), Religionsgeschichtl. Textbuch zum NT = Texte zum NT 1 (1987) 27/96 (‚Markus u. Parallelen'). – C. C. Black, Mark. Images of an apostolic interpreter (Minneapolis 2001). – M. Cahill, The first commentary on Mark (New York 1998). – H. Cancik (Hrsg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtl. u. stilistische Unters. zum zweiten Ev. = WissUntersNT 33 (1984). – A. Y. Collins, Mark and his readers. The Son of God among Greeks and Romans: HarvTheolRev 92 (1999) 393/408; 93 (2000) 85/100; Mark. A commentary (Minneapolis 2007). – J. D. Crossan, Four other gospels. Shadows on the contours of canon (Minneapolis 1985). – J. G. Crossley, The date of Mark's gospel (London 2004). – P. Dschulnigg, Sprache, Redaktion u. Intention des M. (1984). – J. D. G. Dunn, Mark 2, 1/3, 6. A bridge between Jesus and Paul on the question of the law: NTStudies 30 (Cambridge 1984) 395/415. – J. K. Elliott (Hrsg.), The language and style of the gospel of Mark. An edition of C. H. Turner's ‚Notes on Marcan usage' together with other comparable studies = NovTest Suppl. 71 (Leiden 1993); Nouns with diminutive endings in the NT: NovTest 12 (1970) 391/8. – C. A. Evans, Mark 8, 27/16, 20 = Word Biblical Commentary 34B (Nashville 2001). – J. Gnilka, Das Ev. nach Markus 1/2 = EvKathKomm 2, 1/2 (Zürich 1978/79). – H. Greeven / E. Güting (Hrsg.), Textkritik des M. (2005). – R. A. Guelich, Mark. 1/8, 26 = Word Biblical Comm. 34A (Dallas 1989). – R. H. Gundry, Mark. A commentary on his apology for the cross (Grand Rapids 1993). – M. Hengel, Entstehungszeit u. Situation des M.: Cancik 1/45. – H. M. Humphrey, A Bibliography for the gospel of Mark 1954/80 = Studies in the Bible and early Christianity 1 (New York 1981). – J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[3] (1954). – J. A. Kelhoffer,

Miracle and mission = WissUntersNT 2, 112 (2000). – M. KLINGHARDT, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit u. historischer Hintergrund von Mk. 5, 1/20: ZNW 98 (2007) 28/48. – H. KOESTER, Ancient Christian gospels. Their history and development (London 1990); History and development of Mark's gospel. From Mark to secret Mark and ‚Canonical' Mark: B. C. Corley (Hrsg.), Colloquy on NT Studies. A time for reappraisal and fresh approaches (Macon 1983) 35/57. – H.-W. KUHN, Ältere Sammlungen im M. = Studien zur Umwelt des NT 8 (1971). – G. M. LEE, Eusebius on St. Mark and the beginnings of Christianity in Egypt: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 425/7. – R. A. LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristl. Literaturgesch. 2, 2 (1884) 321/53. – J. MARCUS, The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark: JournBiblLit 111 (1992) 441/62; Mark 1/2 = The Anchor Yale Bible 27/27A (New York 1999/2009). – F. NEIRYNCK, The gospel of Mark. A cumulative bibliography 1950/90 = BiblEphTheolLov 102 (Leuven 1992); Mark and Q. Assessment: Fleddermann aO. (o. Sp. 186) 263/303; The new Nestle-Aland. The text of Mark in N^{26}: EphTheolLov 55 (1979) 331/56; The apocryphal gospels and the gospel of Mark: J.-M. Sevrin (Hrsg.), The NT in Early Christianity = BiblEphTheolLov 86 (Leuven 1989) 123/75. – F. NEIRYNCK / TH. HANSEN (Hrsg.), The minor agreements of Matthew and Luke against Mark with a cumulative list = ebd. 37 (1974). – D. N. PETERSON, The origins of Mark. The Markan community in current debate = Biblical Interpretation Series 48 (Leiden 2000). – H. N. ROSKAM, The purpose of the gospel of Mark in its historical and social context = NovTest Suppl. 114 (ebd. 2004). – J. SCHROTER, Die Evv. als Augenzeugenberichte? Zur Auseinandersetzung mit R. Bauckham: TheolRundsch 73 (2008) 219/33. – B. STANDAERT, L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire, Diss. Nijmegen (1978). – J. SVARTVIK, Mark and Mission. Mk. 7, 1/23 in its narrative and historical contexts = ConiBiblNT 32 (Stockholm 2000). – G. THEISSEN, Lokalkolorit u. Zeitgesch. in den Evv. Ein Beitrag zur Gesch. der synopt. Tradition = NovTestOrbisAntiqu 8 (Freiburg, Schweiz 1989). – E. TROCMÉ, La formation de l'Évangile selon Marc (Paris 1963). – W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evv. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des M. (1901).

Daniel Stökl Ben Ezra.

Marmor.

A. Allgemeines. I. Bezeichnungen. In geologischer Hinsicht ist M. ein metamorphes Gestein, das überwiegend aus Kalziumkarbonat besteht. In der Antike wurde der lat. Begriff marmor in einem viel weiteren Sinn zur Bezeichnung aller festen Gesteine verwandt, die bearbeitet u. poliert werden konnten, wobei auch Kalkstein, Granit u. Porphyr darunter verstanden wurden. Damit sollte dieser Terminus als Gegensatz zu lapis begriffen werden; der tatsächliche Wortgebrauch aber kennt zahlreiche Ausnahmen (lapis Lunensis: CIL 13, 5708; lapis Numidicus: Suet. vit. Iul. 85, 1; lapis Aethiopicus: Plin. n. h. 36, 86; Phrygius lapis: Hor. carm. 3, 1, 41; Taenarius lapis: Plin. n. h. 36, 158; Thasius lapis: Sen. ep. 86, 5). Die einzige explizite spätantike Definition (Isid. Hisp. orig. 16, 5, 1: marmora dicuntur eximii lapides, qui maculis et coloribus commendantur) engt die Bedeutung insofern ein, als die Quellen durchaus berühmte weiße M.sorten nennen (marmore Luniensi: Plin. n. h. 36, 48; CIL 6, 8484f; AnnÉpigr 1974 nr. 153) oder die Leuchtkraft des marmor Parium hervorheben. – Der griech. Terminus μάρμαρος ist unbestimmter als der lat.: Er spielt auf den Glanz des Steines an, kann jedoch auch Kalkstein bedeuten (Theophr. lap. 9. 69). Er wird als Gattungsbegriff gebraucht ohne Attribute, die die Sorte oder Herkunft näher bestimmten, außer in späterer Zeit (Θηβαῖα μάρμαρα: Test. Sal. 6, 9 [27* McCown]; Λακαίνης μάρμαρα: Paul. Silent. descr. Soph. 628f [245 Friedländer]; μάρμαρος Πηγανούσιος: Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 44 [Script. orig. Cpol. 1, 51 Preger]; πορφυροῦν

μάρμαρον: ebd. 11. 43 [1, 27. 50f]; Const. Porph. caerim. 1, 19. 89 [114. 406 Reiske]; μάρμαρον Ῥωμαῖον: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 48 [Script. orig. Cpol. 2, 177 Preger]). Die gebräuchliche Bezeichnung im Griech. ist λίθος, die sowohl durchscheinende als auch opake u. für den Bau verwendete Steine meint; seltener begegnet πέτρα (zB.: Ditt. Syll.³ 996 nr. 12f; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320f]; Paul. Silent. descr. amb. 255. 274 [264 Friedl.]). – Vom 4. Jh. nC. an kann das Wort metallum, das ursprünglich die Grube oder das Bergwerk bedeutete, auch das gewonnene Material bezeichnen u. in der Folge, in bestimmten Zusammenhängen, den M.: So in Rom in den Weiheinschriften der Basiliken S. Anastasia (ILCV 1, 782 vJ. 366/84), Ss. Cosma e Damiano (ebd. 1, 1784 vJ. 526/30), S. Agnese (ICUR 8, 20756 vJ. 625/38), in Ravenna in S. Maria Maggiore (CIL 11, 284 vJ. 521/32) u. in Cimitile für die Basilika des hl. Felix (Paulin. Nol. carm. 27, 393f [CSEL 30, 279]; vgl. auch Schol. Hor. carm. 4, 12, 17 [1, 365 Keller]; Cassiod. var. 2, 7; 3, 9, 3 [CCL 96, 61. 104f]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 29 [Script. rer. Mer. 1, 1², 74]; Ven. Fort. carm. 1, 1, 11. 19, 11; 2, 10, 5 [MG AA 4, 1, 7. 23. 40]). In diesen Fällen hat metallum eine allgemeine Bedeutung (vgl. Praedest.: PL 53, 595B: vario marmorum metallo), aber gelegentlich kann sie genauer eingegrenzt werden wie im Fall des Sarkophags der hl. Helena (ex metallo purphyriticus: Lib. pontif. 1, 182 Duchesne) oder der Säulen des Lateranbaptisteriums (ex metallo porphyretico: ebd. 1, 234 Duch.; vgl. lapidem magnum ex metallo Thaso: Pass. IV Coron. 1 [ASS Nov. 3, 766]; ex metallo porfyritico: ebd. 4f [767f]; de metallo porfyretico: ebd. 15 [773]). Eine analoge Bedeutung kann man in seltenen Fällen bei dem griech. μέταλλον finden; vgl. die Widmungsinschrift von H. Polyeuktos in Kpel vJ. 524/27 (Anth. Gr. 1, 10, 61).

II. Katalog der aus den antiken Quellen bekannten Marmorsorten. a. Vorbemerkung. In der röm. Welt wurde eine große Anzahl verschiedener M.sorten verwendet, von denen nur ein Teil (zwischen 40 u. 50) in den literarischen u. epigraphischen Quellen genannt wird. Die Benennung ist im Allgemeinen geographisch, d. h. von der Herkunftsgegend abgeleitet, mit wenigen Ausnahmen, bei denen der Name von einer historischen Person (Luculleum, Augusteum, Tibereum, Claudianum) oder von seinem Aussehen abgeleitet ist (Batrachites, Hecatontalithos, Ophites; vgl. auch im griech. u. byz. Bereich Ἱερακίτης, Κνηκίτες, Σαγαρινός). Der folgende Katalog erschöpft nicht die Vielfalt der im Altertum verwendeten M.sorten u. orientiert sich nicht an geologischen oder geographischen Gruppen, sondern an der Terminologie, die aus den literarischen u. epigraphischen Quellen erhoben werden kann u. die hier in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt wird.

b. Katalog. (Klammern [] zeigen Übersetzungen bzw. Ergänzungen an.)

1. [Anacast]enum / Ἀνακαστηνός: Nur im diokletianischen Preisedikt 33, 10 (192 Lauffer) erwähnt, wo er gering eingeschätzt wird (40 Denarii für den Kubikfuß). Es dürfte sich daher um einen weißen M. handeln, evtl. aus Kleinasien. – Gnoli 16.

2. Aquitanicum / Ἀκυ(ι)τανός: ‚Bianco e nero antico'; vgl. Lib. pontif. 1, 243 Duch.; indirekt erwähnt: Paul. Silent. descr. Soph. 637/9 (245 Friedl.; vgl. M. L. Fobelli, Un tempio per Giustiniano [Roma 2005] 152); Ἀκυτανῆς τε πλάκας ἠλαϊσμένας: Const. Rhod. descr. Apost. 660 (ed. E. Legrand: RevÉtGr 9 [1896] 56). – Dieser M. stammt aus den Brüchen von Aubert in den Pyrenäen, verwendet im 5., vielleicht schon seit dem 4. Jh. nC.; zB. für den Sarkophag des Kaisers Anastasios I (491/518) (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642 R.]), vor allem aber für lokale Erzeugnisse. – J. B. Ward-Perkins, A carved marble frg. at Riom (Puy-de-Dôme) and the chronology of the Aquitanian sarcophagi: Antiquaries Journ. 40 (1960) 25/34; Ph. Grierson, The tombs and obits of the Byzantine emperors (337/1042): DumbOPap 16 (1962) 45; Gnoli 197f.

3. Armenium: Plin. n. h. 35, 30.

4. Augusteum: Plin. n. h. 36, 55; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 4. Ein Stein mit dem Aussehen von Schlangenhaut, der aus der ägypt. Ostwüste stammt; vgl. Ophites (s. u. nr. 28). – Gnoli 155. 158.

5. Basanites / Βασανίτης: Strab. 17, 1, 33. 50; Plin. n. h. 36, 58. 147; Ptol. Math. geogr. 4, 5, 27; Hesych. lex. s. v. βασανίτης λίθος (1, 314 Latte); Cosm. Ind. top. 2, 55; Isid. Hisp. orig. 16, 4, 36. 5, 6. Grüner Schiefer oder Grauwacke, in der ägypt. Ostwüste im Wadi Hammâmât u. an der Grenze zum Sudan im Wadi Allaki gewonnen (Ptol. Math. geogr. 4, 5, 12: ἡ τοῦ Βασανίτου λίθου ὄρους; D. Del Bufalo, Notulae Thebaicae: De Nuccio / Ungaro 200f). Schon in ägyptischer u. ptolemäischer Zeit verwendet, erstreckt sich die Ausbeutung der Steinbrüche von augusteischer Zeit, unmittelbar nach der röm. Eroberung Ägyptens, bis in die antonini-

sche. Verwendet für Idealstatuen u. Porträts, aber auch für Kratere, Wasserbecken u. Tischstützen; Plin. n. h. 36, 157 erwähnt seinen Gebrauch für Mörser durch Ärzte. – Gnoli 111/7; R. Belli Pasqua, Sculture di età romana in ‚basalto' (Roma 1995).

6. Batrachites: Ein Stein von der *Farbe der Haut eines *Froschs, von Plin. n. h. 37, 150 (aber unter den *Edelsteinen) erwähnt; er glaubt, dass er bei Koptos gewonnen werde. Genannt auch auf einem Ostrakon vom Mons Porphyrites (W. van Rengen, The ostraca: D. P. S. Peacock / V. A. Maxfield [Hrsg.], The Roman imperial porphyry quarries, Gebel Dokhan, Egypt. Interim Report 1998 [Southampton 1998] 24/6). Er wird mit dem ‚marmo verde ranocchia' identifiziert, der schon in ptolemäischer Zeit bekannt war u. dessen Brüche sich in der Kaiserzeit in einem Seitental des Wadi Umm Esh befanden. Sein Gebrauch ist nur in Mittelitalien u. in Nordafrika bezeugt. – Lazzarini, Determinazione 240; vgl. auch Maxfield / Peacock 2, 7 nr. 1, 2, 2.

7. Bithynus lapis / λίθος Βιθυνός: Bithynus lapis (Symm. ep. 1, 12 [MG AA 6, 1, 8]) bzw. λίθος Βιθυνός bei Const. Porph. caerim. 2, 42 (643 R.), der ihn im Zusammenhang mit dem Sarkophag von Zoe, der zweiten Gattin Leos VI (886/912), u. der Sarkophage Konstantins VI (780/97), seiner Familie u. Annas, der Tochter des Kaisers Theophilos im Kloster der Euphrosyne (ebd. [647 R.]) erwähnt. Seine schwarze Farbe nennt Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 (199 Mazal; 12. Jh.): ὁ δὲ Βυθυνὸς ἀκράτῳ χρῆται τῷ μέλανι. Es handelt sich wahrscheinlich um den M. von Adapazari in der Türkei (Gnoli 84_{10}. 90. 93). Spätere byzantinische Quellen erwähnen einen M., der λίθος Βαθύϊνος genannt wird, bei Kpler Bauwerken des 9. u. 10. Jh. (Theophan. Contin. 3, 43 [144 Bekker]: Säulen im Margarites-Triclinium des Theophilos; ebd. [145 B.]: Wandverkleidung in einem von *Konstantinos VII Porphyrogennetos erbauten Saal; ebd. [146 B.]: Fußboden u. vier Säulen in dem von Leo VI erwähnten Oratorium der hl. Anna). Es handelt sich wahrscheinlich um denselben M., möglicherweise durch Verknüpfung von βαθύς im Sinn von ‚dunkel' (J. J. Reiske, Commentarii ad Const. Porph. caerim. 2 = CorpScriptHistByz 10 [1830] 763; anders C. Mango, The art of the Byz. empire 312/1453 [Toronto 1972] 163). Schwer damit zu vereinbaren ist das Zeugnis eines Inventars vJ. 1202, das in der Kirche des Palasts des Botaniantes in Kpel eine Säule aus ἀσπροβυθινός erwähnt (F. Miklosich / I. Müller [Hrsg.], Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana 3 [Wien 1865] 55), d. h. aus weißem bithynischen M.; zumindest dürfte es sich um eine wegen ihrer Seltenheit ausdrücklich erwähnte Ausnahme handeln.

8. [Carikos] / Λίθος Καρικός: ‚Cipollino rosso'; den Quellen zufolge wird er in Iasos gewonnen, so nach Paul. Silent. descr. Soph. 595. 629/32 (244f Friedl.; dort nicht explizit genannt), Const. Rhod. descr. Apost. 652 (Legrand aO. 55: ἐκ Καρίας δὲ λευκοπορφύρους πλάκας), u. noch deutlicher von Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 (199 Mazal: ὅτι τῶν λίθων ὁ μὲν Καρικὸς λευκός ἐστι, ἐν ταὐτῷ καὶ τοῦ πορφυροῦ χρώματος ἀπολάμπων). Er wird zumindest seit dem 3. Jh. nC. verwendet, der Höhepunkt seiner Beliebtheit aber liegt im byz. Kpel: Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 (13 Foerster / Richtsteig) erwähnt *Karien als an M. reiche Landschaft; Kaiser Maurikios errichtete iJ. 585 im Blachernen-Viertel τὸν Καριανὸν ἔμβολον (Theophan. Conf. chron. zJ. 586/87 [1, 261 de Boor]), eine Portikus, die ihren Namen von diesem M. erhielt. Auch von den Kaisern Theophilos (829/42) u. Basileios I (867/86) wurde er verwendet (Theophan. Contin. 3, 42f; 5, 89 [139. 146. 333 B.]). – Gnoli 243/5; A. Karniejew-Grebarow, Lithos Karikos: Archeologia 36 (Warszawa 1985) 69/75; Pensabene, Cave 219.

9. Carystium / Καρυστία λίθος: Carystium (-eum) (Plin. n. h. 4, 64; 36, 48) bzw. Καρυστία λίθος (Strab. 9, 5, 16) u. λίθος Εὐβοίς (Pollux onom. 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]), ‚Cipollino verde'. Seine Brüche kennen Strabo (9, 5, 16; 10, 1, 6) u. Steph. Byz. s. v. Κάρυστος (362 Meineke); vgl. Lucan. 5, 232; Sen. Troad. 829; sie befinden sich auf Euböa zwischen Nea Styra u. Karystos. Dieser M. wurde in Rom mindestens seit Caesar (Plin. n. h. 36, 48) u. wahrscheinlich schon zZt. Sullas verwendet. Er war einer der weitest verbreiteten M. in der röm. Welt u. wurde noch in frühbyzantinischer Zeit gebraucht (Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 18. 41 [7. 13 F. / R.]; Marc. Diac. vit. Porph. 84 [68 Grégoire / Kugener]; Paul. Silent. descr. Soph. 620. 623 [245 Friedl.]), im Wesentlichen für glatte Säulen (Plin. n. h. 36, 48; Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2) u. *Inkrustations-Platten (Suet. frg. 103 [133 Reifferscheid]; Isid. Hisp. orig. 6, 11, 2), wegen seiner blättrigen Struktur selten für Statuen (PsTibull. [Lygd.] 3, 3, 13; Stat. silv. 1, 5, 34/43; 2, 2, 92f; 4, 2, 26/8; vgl. 1, 2, 150; Stat. Theb. 7, 370; Martial. 9, 75, 6/10; Plin. ep. 5, 6, 36; AnnÉpigr 1908 nr. 15 [= CLE 1999]; Martian. Cap. 6, 659; Dio Chrys. or. 79, 2; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320f]; Sidon. Apoll. ep. 2, 2, 7 [2, 47 Loyen]; carm. 22, 140 [1, 138 L.]; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 15). – Gnoli 181/3; Lazzarini, Lithoi 183/203.

10. [Chalcidium] / Χαλκίτις λίθος: ‚Fior di pesco'; der Name ist nur Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 6, 1 (5 Marcovich) in der 2. H. des 12. Jh. belegt. Er kommt aus einem Bruch 20 km südlich von Chalkis (heute Chalkída) auf Euböa; am Ort seit dem 3. Jh. vC. verwendet, wird er in Rom vielleicht in augusteischer Zeit

für Fußbodenplatten eingeführt, später für Säulen u. Wasserbecken; bezeugt ist er in Italien, Griechenland, in Leptis Magna u. Orange. – Gnoli 184/6; Lazzarini, Lithoi 205/21.

11. Chium / λίθος Χῖος: Chium (Plin. n. h. 5, 136) bzw. λίθος Χῖος (Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 7 [4f Marcovich]); italienisch seit dem 16. Jh. ‚portasanta' genannt, weil die Pforten für die Heiligen Jahre in den röm. Basiliken S. Pietro in Vaticano, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore u. S. Paolo fuori le mura Türpfosten aus diesem M. besitzen. Sein Aussehen ist äußerst unterschiedlich, es handelt sich um eine Brekzie aus Brocken von unterschiedlicher Größe, deren Farbe von grau bis rosa, hellrot u. bräunlich reicht u. die in eine rötliche, zementartige Grundmasse eingebettet sind. In archaischer (Pilaster des Eingangs zum Athena-Tempel von Emporio), klassischer u. hellenistischer Zeit lokal verwendet, wurde er in römischer Zeit eine der wichtigsten M.sorten. Seine Einführung in Rom geschah ziemlich früh, vielleicht bald nach der Eroberung der Insel Chios (146 u. vor allem 85 vC.; Cic. div. 1, 23; 2, 49; Plin. n. h. 36, 46). Theophr. lap. 6 u. Strab. 14, 1, 35 sprechen allgemein von Steinbrüchen auf der Insel, so dass auch die Brüche gemeint sein könnten, wo ‚bigio morato' oder ‚breccia di Aleppo', ein grauschwarzer M., gebrochen wird. Doch spielt zumindest Strabo, der in augusteischer Zeit schreibt, auf den in Latomi gebrochenen M. an. Wahrscheinlich waren diese Brüche schon in der frühen Kaiserzeit in Staatsbesitz (neronische Steinmetzzeichen: J. B. Ward-Perkins, Tripolitania and the marble trade: JournRomStud 41 [1951] 102 s. v. ‚Portasanta' mit Anm. 1), ebenso zZt. Domitians u. Trajans. Die größte Ausbeutung erfuhr der Bruch zZt. Trajans u. Hadrians; seine Nutzung setzte sich aber, mit einigen Unterbrechungen, in der Spätantike u. unter byzantinischer Herrschaft fort (vgl. Stat. silv. 2, 2, 92f; 4, 2, 28). Im 12. Jh. zeigt Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 7 (4f Marcovich: λίθος Χῖος ὁ ἐκ Λακαίνης) nur noch literarische Kenntnis von diesem. – Gnoli 172f; J. C. Fant, Poikiloi lithoi. The anomalous economics of the Roman imperial marble quarry at Teos: S. Walker / A. Cameron (Hrsg.), The Greek renaissance in the Roman Empire = BullInstClassStudLond Suppl. 55 (London 1989) 206/18; Lazzarini, Lithoi 119/36 schlägt unter Vorbehalt eine Identifikation mit dem Luculleum (s. u. nr. 24) vor; A. Dworakowska, ‚Versicolores maculae' (Plin. n. h. 36, 6, 5, 46): Archaeologia Polona 14 (1973) 131/46; dies., Once again on marmor Luculleum: Marble. Art historical and scientific perspectives on ancient sculpture, Papers Symp. Malibu 1988 (1990) 253/62.

12. Claudianum / Κλαυδιανός: bekannt als Grauer Granit (‚granito grigio'), obwohl er geologisch zu den metamorph. Gesteinen zählt. Die Brüche befinden sich in der Ostwüste Ägyptens, am Mons Claudianus (heute Gebel Fatireh), ein Name, der vermutlich zu Ehren des Kaisers Claudius eingeführt wurde. In trajanischer Zeit brach man dort Säulen von 50 Fuß Höhe (ca. 14,80 m) u. 6 Fuß Durchmesser (ca. 1,78 m) für den Eingang des Trajansforums (J. Th. Peña, P. Giss. 69. Evidence for the supplying of stone transport operations in Roman Egypt and the production of fifty-foot monolithic column shafts: JournRomArch 2 [1989] 126/32; E. La Rocca, Templum Traiani et columna cochlis: RömMitt 111 [2004] 204/12), aber schon in hadrianischer Zeit konnte man diese Leistungen nicht mehr erbringen. Die Ausfuhr wurde das ganze 3. Jh. hindurch fortgesetzt (Säulen für die Diokletiansthermen in Rom u. den Palast in Split), wo er im diokletianischen Preisedikt 33, 6 (192 L.) mit einem Preis von 100 Denari pro Kubikfuß erscheint (vgl. Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2; CIL 3, 25: praepositus operi marmorum monti Claudiano [trajanische Zeit]). – Gnoli 148/50; Lazzarini, Determinazione 235f; über die Steinbrüche D. P. S. Peacock / V. A. Maxfield (Hrsg.), Mons Claudianus. Survey and excavation 1987/93 1 (Le Caire 1997).

13. Cyzicenum: Plin. n. h. 5, 151.

14. Ephesium: Vitr. 10, 2, 15. – Pensabene 215f.

15. Hexecontalithos, exatonpentaricum / λίθος ἑκατονταλίθος, λίθος ἑκατοντάχρους: in der Antike mehrere gleichbedeutende Namen für ‚breccia'. Const. Rhod. descr. Apost. 692/4 (Legrand aO. [o. Sp. 210] 57): διττούς (κίονας) τε γὰρ πέλοντας ἑκατὸν λίθων / φέρειν χρόας λέγουσι μαρμαρογλύφοι; Lib. pontif. 1, 242f Duch.: columnae ... exatonpentaicas; Const. Porph. caerim. 2, 42 (647 R.): Sarkophag der Constantia, der Gattin des Kaisers Maurikios (582/602), u. ihrer Söhne im Kloster des hl. Mammas aus λίθος ἑκατονταλίθος; Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 1 (3 Marcovich): λίθος ἑκατοντόχρους; 1, 5, 7 (5 M): μέσον πολύχρους τις καὶ οἷον ἑκατοντάχρους, ἐναλλὰξ ἀλλήλοις προσαρμοζόμενοι. Am wahrscheinlichsten ist die Identifikation mit einer grünen Brekzie am Wadi Hammâmât in der Ostwüste Ägyptens; in Einzelfällen können aber auch andere Brekzien gemeint sein. Seine Verarbeitung beschränkt sich im Wesentlichen auf Alexandria, Rom u. Kpel. Die Brüche wurden schon in Ägypten in frühdynastischer Zeit ausgebeutet (2900 vC.), während der röm. Abbau sich auf die Zeit vom 1. bis 3. Jh. konzentriert. Sein Gebrauch für kaiserliche Grablegen in Kpel macht jedoch einen Abbau noch in byzantinischer Zeit wahrscheinlich. Nach Gnoli 90 ist er auch mit der Beschreibung bei Plin. n. h. 37, 167 zu vereinbaren: hexecontalithos, in parva magnitudine mul-

ticolor hoc sibi nomen adoptavit, reperitur in Trogodytice (vgl. Solin. 31, 3; Isid. Hisp. orig. 16, 12, 5), aber Plinius nennt ihn bei den *Edelsteinen u. nicht bei den M.sorten. – R. Gnoli, Su alcuni marmi e pietre da decorazione usate nell'antichità: ParolPass 21 (1966) 46/8; J. A. Harrell / V. M. Brown / L. Lazzarini, Breccia verde antica. Sources, petrology, and ancient uses: Lazzarini, Studies 207/18; Gnoli 90. 117/20. 208. 232.

16. Heraclium (-eum) / Ἡ[ρακλειωτικός?]: Greg. Tur. glor. mart. 64 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 81) beschreibt ein Ziborium, das columnis Pharis Heraclisque getragen wird; glor. conf. 100 (ebd. 362) spricht er von einem wiederverwendeten Sarkophagdeckel ex marmore Heracleo. Das lässt an weißen oder allenfalls hellgrauen M. denken. Wenn im Preisedikt Diokletians 33, 15 (193 u. 302 L.) im griech. Text Ἡ[ρακλεωτικοῦ] u. im lat. [Heraclei p]edem X se [– –] ergänzt werden darf, hätten wir eine Bestätigung: Es würde sich um einen Preis handeln, der nicht viel höher liegt als der für einen weißen M. (60 oder 70 Denarii pro Kubikfuß). Es handelt sich wahrscheinlich um den, der bei Herakleia am Latmos (Bafa Gölü) gebrochen wurde, wo sich antike Steinbrüche befinden, die schon für das Didymaion von Milet ausgebeutet worden waren u. die Vitruv (10, 7, 15) kannte, der seine Angabe auf das 6. Jh. vC. bezieht. Der Abbau wurde von einem kaiserl. Funktionär kontrolliert (InschrKleinas 36, 1, 148; vgl. AnnÉpigr 1988 nr. 1028; Gnoli 16; Monna / Pensabene 123f; Pensabene 214f). Dieser M. ist nicht gleichzusetzen mit dem lapis Heraclium bei Plin. n. h. 33, 126, der von dem λίθος Ἡρακλεία bei Theophr. lap. 4 herrührt (vgl. Plat. Ion 533d).

17. Hieracitis / Ἱερακίτης: grüner ägyptischer Porphyr. Der Sarkophag des byz. Kaisers Leon I (gest. 474) wird beschrieben als λάρναξ πράσινος ἱερακίτης (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642 R.]). Nach Gnoli 133/5 könnte es sich um den bei Plin. n. h. 37, 167 genannten Stein handeln (Hieracitis alternat tota milvinis nigrisque veluti plumis), dessen Name von hierax, dem Sperber, abgeleitet ist (Plin. n. h. 37, 187; Isid. Hisp. orig. 16, 15, 19; vgl. Aët. Amid. 2, 30 [CMG 8, 1, 166]); er kommt aus zwei Steinbrüchen des Mons Porphyrites in der Ostwüste Ägyptens. – Lazzarini, Determinazione 235.

18. [Hierapolitikos] / Ἱεραπολιτικῆς: bei Strab. 9, 5, 16 Ἱεραπολιτικῆς; ‚alabastro fiorito'; ein Onyx-M., gebrochen in Hierapolis in Phrygien (Pamukkale) u. beschrieben bei Paul. Silent. descr. amb. 76/104. 264/74 (259f. 265 Friedl.) u. Philostr. imag. 1, 12, 2 (2, 312 Kayser); vgl. Gnoli 223/5; Lazzarini, Determinazione 253; M. Bruno, Alabaster quarries near Hierapolis (Turkey): Lazzarini, Studies 19/24. Schon in augusteischer Zeit in Rom gebraucht (Strab. 9, 5, 16) u. in Kpel an der H. Sophia verwendet (Paul. Silent.; s. oben) sowie für die Sarkophage der Theodora (gest. 548), der Gattin Justinians, u. der Gattin Anastasios' II (713/16) (Const. Porph. caerim. 2, 42 [644 R.]). Gnoli, Marmi aO. 42/6 spricht die Vermutung aus, dass columnis ... tripolitis im Nymphaeum des Papstes Hilarus (461/68) in ‚Ierapolitis' verbessert werden müsse (Lib. pontif. 1, 243 Duch.).

19. Hymettium / Ὑμήττιος [λίθος]: Er bezieht seinen Namen von dem Bergzug in Attica, wo er gebrochen wurde (Strab. 9, 1, 23; J. Ober, Rock-cut inscriptions from Mt. Hymettos: Hesperia 50 [1981] 68/77; M. K. Langdon, Hymettiana 2: AmJournArch 92 [1988] 75/83). Vor allem für Säulen u. Architekturelemente verwendet, wurde er in Rom schon von L. Licinius Crassus (Konsul iJ. 95 vC.) gebraucht (Plin. n. h. 17, 6; 36, 7. 114; Val. Max. 9, 1, 4). Die Zeit des intensivsten Abbaus ist das 1. Jh. nC.; entgegen der oft wiederholten Angabe ist der Trajansbogen in Ancona aus prokonnesischem M. errichtet (D. Attanasio u. a., An EPR and isotopic study of the marbles of the Trajan's arch at Ancona: Archaeometry 45 [2003] 553/68). – Nach u. nach unterlag er der Konkurrenz des leichter zugänglichen M. von Luni. Er wird noch in einem Epigramm aus der 1. H. des 3. Jh. nC. erwähnt (O. Gueraud / P. Jouguét, Un livre d'écolier du 3e s. av. J.-C.: Publications de la Société Royale Égyptienne de Papyrologie 2 [1938] 20 Z. 149). Als weitere Bezeichnung wurde auch Achaicum gebraucht (Schol. Hor. carm. 2, 18, 3 [1, 198 Keller]). – Gnoli 263.

20. [Indikos] / λίθος Ἰνδικός: nur von Kallixeinos erwähnt (Athen. dipnos. 5, 38, 205E = FHG 3, 57 frg. 1), demzufolge Ptolemaios IV Philopator ein Flussschiff bauen ließ mit einem Speisesaal mit Säulen ἐκ λίθων Ἰνδικῶν.

21. [Knekites lapis] / κνηκίτης λίθος: ein Stein von gelber Farbe, dessen Brüche gefunden zu haben sich C. Cominius Luega in einer Inschrift am Mons Porphyrites rühmt (SupplEpigrGr 1 [1996] nr. 2097; W. van Rengen, A new Paneion at Mons Porphyrites: ChronÉg 70 [1995] 240/5; ders.: Maxfield / Peacock 1, 60/2). Die einzige weitere Bezeugung findet sich im Corpus Hermeticum (35 [C. E. Ruelle, Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans: RevPhilol 32 (1908) 272, 224/9]). Er könnte mit der ‚breccia gialla e rossa egiziana' oder ‚breccia corallina ombrata' zu identifizieren sein, die schon in altägyptischer Zeit verwendet wurde, deren Gebrauch in der Kaiserzeit jedoch nur schwer genau zu datieren ist. Die antiken Brüche befinden sich beim Wadi Abu Gelbana östlich von Akhmin. – L. Lazzarini, The origin and characterization of breccia nuvolata, marmor Sagarium, and marmor Triponticum: J. J. Hermann / N. Nerz / R. Newman (Hrsg.), Interdisciplinary studies on ancient stone (London

2002) 58f; Lazzarini, Determinazione 235f; vgl. auch Maxfield / Peacock 2, 6f nr. 1, 2, 1.

22. Lacedaemonium / λίθος Λάκαινα: Lacedaemonium (Plin. n. h. 36, 55 = Isid. Hisp. orig. 16, 5, 2; Preisedikt Diokletians 33, 2 [192 L.]; Hist. Aug. vit. Alex. 24, 7; Iuvenal. 11, 175; Schol. Iuvenal. 11, 175 [192 Wessner]; Serv. Verg. Aen. 3, 125 [1, 366 Thilo / Hagen]); lapis Lacedaemon (Sidon. Apoll. carm. 11, 17f [1, 98 L.]); Lacone marmor (AnnÉpigr 1908 nr. 15 = CLE 1999) / λίθος Λάκαινα (Pollux onom. 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]; Lucian. Hipp. 5; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320]); Λακεδαιμόνιος (Preisedikt Diokletians 33, 2 [192 L.]); Λακαίνης μάρμαρα (Paul. Silent. descr. Soph. 628f [245 Friedl.]); λίθος Σπαρτιάτης (Procop. aed. 1, 10, 20). Zahlreich sind seine poetischen Bezeichnungen: Spartanum saxum (Martial. 1, 55, 5); Spartanum marmor (Merob. carm. 3, 5 [MG AA 14, 4]); dura Laconum saxa (Stat. silv. 1, 2, 148f); Laconum marmor (Sidon. Apoll. carm. 5, 38f [1, 29 L.]); marmor Spartiatae rupium (Sidon. Apoll. ep. 2, 2, 7 [2, 47 L.]). Vgl. Stat. silv. 1, 5, 40; 2, 90f; Martial. 9, 75, 9; Prud. c. Symm. 2, 249. In mittelbyzantinischer Zeit werden seine grünen Flecken mit den Blättern der Raute (πήγανον) verglichen (Const. Rhod. descr. Apost. 616 [Legrand aO. (o. Sp. 210) 54]; Nicet. Thess. mir. Dem. 6 [ed. A. Sigalas: EpetHetByzSp 12 (1936) 332]), daher die Bezeichnung μάρμαρος Πηγανούσιος (Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 44 [Script. orig. Cpol. 1, 51 Preger]; A. Cameron / J. Herrin [Hrsg.], Cp in the early 8th cent. The Parastaseis Syntomoi Chronikai [Leiden 1984] 120f; Theophan. Contin. 3, 43 [145 B.]). Heute wird er als Serpentin bzw. grüner Porphyr bezeichnet. Er war schon Theophrast bekannt (lap. 25: [Λάκαινα] σμάραγδός; vgl. D. E. Eichholz, Theophrastus περὶ λίθων 25: ClassRev NS 8 [1958] 221f) u. berühmt wegen seines strahlenden Grüns. Er kommt aus Krokea, einem Dorf im Hinterland des Lakonischen Golfs, wo er in unzusammenhängenden Blöcken meist bescheidener Größe zutage tritt (Paus. 3, 21, 4; Plin. n. h. 36, 55; vgl. Martial. 6, 42, 11/5). In minoischer u. mykenischer Zeit für Gefäße u. Siegel gebraucht, scheint seine Wiederentdeckung nach der röm. Eroberung Griechenlands erfolgt zu sein; sichere Bezeugungen gibt es jedoch erst aus augusteischer Zeit, in der sich die Brüche im Privatbesitz befunden haben dürften (Strab. 8, 5, 7); unter Domitian jedoch erscheinen sie als kaiserlicher Besitz (CIL 3, 493; Ch. Le Roy, Λακωνικά: BullCorrHell 85 [1961] 212/4). Im Preisedikt Diokletians 33, 2 (192 L.) hat dieser M. einen höheren Preis: 250 Denarii der Kubikfuß. Auch in byzantinischer Zeit war er sehr geschätzt (Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 [13 Foerster / Richtsteig]; Paul. Silent. descr. Soph. 628f [245 Friedl.]). – Gnoli 141/4; Lazzarini, Lithoi 45/69.

23. Lesbium / Λέσβος: Lesbium (Plin. n. h. 36, 44); Λέσβος (Preisedikt Diokletians 33, 16 [193 L.]); λίθος Λέσβιος (Philostr. vit. Soph. 2, 8 [2, 64 Kayser]; Ditt. Syll.³ 996 nr. 9f). Nach Plinius war er lividius als Thasium (s. nr. 42) u. Philostrat zufolge κατηφὴς καὶ μέλας. Es ist ein grauer M. von der Insel Lesbos von geringem Wert; im Preisedikt wird er mit 50 Denarii je Kubikfuß eingeschätzt. – Gnoli 178; L. Lazzarini / P. Pensabene / B. Turi, Isotopic and petrographic characterization of marmor Lesbium, island of Lesbos, Greece: Schvoerer 125/9.

24. Luculleum / Λ(ο)υκούλλιος: heute ohne Grund ,Africano' genannt. Er ist der einzige M., der nach seinem ersten Importeur L. Licinius Lucullus benannt ist (Plin. n. h. 36, 49f); in Rom zuerst bezeugt iJ. 48 vC., als M. Aemilius Scaurus ein provisorisches Theater errichten ließ (N. Pollard: LexTopUrbRom 5 [1999] 38f s. v. Theatrum Scauri), bei dem er diesen M. für die Verkleidung der Wände u. wahrscheinlich für die Säulen des ersten Geschosses der frons scenae verwendete (Plin. n. h. 36, 49f), u. ebenso für die 38 Fuß hohen Säulen, die das Atrium seines Hauses auf dem Palatin trugen (ebd. 36, 6). Auch die Säulen der Basilica Aemilia werden immer wieder als Beispiel angeführt, aber die Chronologie der republikanischen Bauphasen ist umstritten (C. Ertel / K. S. Freyberger, Nuove indagini sulla Basilica Aemilia nel Foro Romano: ArchClass 58 [2007] 109/42; dies., Neue Forschungen zur Basilica Aemiliana auf dem Forum Romanum. Ein Vorbericht: RömMitt 113 [2007] 493/524). Dieser M. wird in augusteischer Zeit viel verwendet. Strab. 9, 5, 16 erwähnt unter anderen τὰ μέταλλα τῆς ποικίλης λίθου ... τῆς ⟨Δ⟩ευκολλίας als hauptsächliche Lieferanten für die Bauten Roms; nach den Antoninen sinkt die Bedeutung dieses M.; im Preisedikt Diokletians 33, 4 (192 L.) erfährt er jedoch wieder eine hohe Bewertung (150 Denarii pro Kubikfuß). Die Brüche werden von Plin. n. h. 36, 50 u. Isid. Hisp. orig. 16, 5, 17 erwähnt, aber beide Stellen sind verderbt; die wahrscheinlichste Wiederherstellung ist in [T](h)eo insula (Gnoli 149. 174/8; Fant aO. [o. Sp. 213]; Dworakowska aO. [o. Sp. 213] schlägt dagegen eine Identifizierung mit dem Chium [s. o. nr. 11] vor). Auf diesen M. bezieht sich auch Dio Chrys. or. 79, 2 (λίθων εὐχρόων καὶ ποικίλων, ἢ Τηίων ...) u. Ditt. Syll.³ 996 nr. 12f (θυμιατήριον τετράγωνον ... πέτρας Τηίας).

25. Luni(e)nse: Die Steinbrüche von Carrara wurden für lokalen Gebrauch vielleicht schon in etruskischer (E. Paribeni, Problemi del marmo in età preromana: A. Bartelletti / E. Paribeni [Hrsg.], Ante et post Lunam. Splendore e ricchezza dei marmi apuani = Acta apuana 2 [Carrara 2003] 11/9) u. sicher in mittelrepublikanischer Zeit genutzt. Das erste datierte Denkmal

ist die Basis der Ehrenstatue für M. Claudius Marcellus vJ. 155 vC. (CIL 1², 623 = 11, 1339), aber die intensive Ausbeutung dürfte seit der Zeit Caesars erfolgen, als Mamurra sein röm. Stadthaus auf dem Caelius mit M.verkleidungen u. Säulen aus Carystium u. Lunense schmückte (Plin. n. h. 36, 48). Nach Strab. 5, 2, 5 lieferten die Brüche sowohl weißen wie gesprenkelten (ital. bardiglio) M. ‚für Säulen u. Platten aus einem einzigen Stück, u. der größere Teil der besten Arbeiten, die man in Rom u. anderen Städten sehen kann, bezogen ihr Material von hier'. Während der Abbau anfangs von der colonia von Luni kontrolliert worden sein dürfte, bezeugen einige Steinmetzmarken schon in augusteischer Zeit, zumindest teilweise, kaiserliche Aufsicht, die wahrscheinlich unter Tiberius zu einer vollständigen wurde (Suet. vit. Tib. 49, 2). Die Brüche wurden von einer Behörde verwaltet, die der ratio marmorum in Rom unterstellt war, wie die Grabinschriften für tabularii (rationis) marmorum Lunissium (CIL 6, 848f; AnnÉpigr 1974 nr. 153) zeigen. Er war weit verbreitet in allen Provinzen des Westens u. in der Tripolitania, vgl. CIL 13, 5708 = AnnÉpigr 2003 nr. 108 aus Andemantunnum (Langres), Gallia Belgica, ara, ex Lapide Lunensi (P. Pensabene, La diffusione del marmo lunense nelle province occidentali: Bartelletti / Paribeni aO. 85/99). Auch der Altar am Grab Neros soll aus diesem Stein gewesen sein (Suet. vit. Ner. 50, 1). Die Produktion erfährt in spätseverischer Zeit einen bemerkenswerten Rückgang, aber noch im 5. Jh. erwähnt Rutil. Namat. 2, 67 (1, 140 Doblhofer) das reiche Vorkommen von M. in dieser Gegend (vgl. auch Serv. Verg. Aen. 8, 720 [2, 304 Thilo / Hagen]; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 18). – Gnoli 265; Pensabene 212/4; D. Attanasio, Ancient white marbles (Roma 2003) 165/70.

26. Numidicum / Νομὰς λίθος: ‚giallo antico'; andere Namensformen sind lapis Numidicus (Suet. vit. Iul. 85, 1; Plin. n. h. 35, 3); Νομὰς λίθος (Lucian. Hipp. 6; vgl. CIG 3148: κείονας Νουμεδικούς); λίθος Λιβύς, Λίβυσσα (Pollux 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80]); Libycum (CIL 5, 6250). In seiner Heimat von den numidischen Königen seit dem 2. Jh. vC. verwendet, ist er der erste farbige M., der bereits in der 1. H. des 2. Jh. vC. nach Rom eingeführt u. als Bodenbelag (Fest. s. v. pavimenta Poenica: Fest. s. v. [282 Lindsay]), wahrscheinlich in kleinen Platten, genutzt wurde, während schon 78 vC. der Konsul M. Lepidus ihn für die Schwellen seines Hauses verwendete (Plin. n. h. 36, 49). Er wurde auch für die Säule ausgewählt, die auf dem Forum Romanum an Caesar erinnern sollte (Suet. div. Iul. 85, 1), u. Paus. 1, 18, 9 erwähnt die 100 Säulen des von Hadrian erbauten Gymnasiums in Athen. – Die Brüche, in kaiserlichem Besitz, befanden sich nahe dem antiken Simitthu, am Djebel Chemtou in Tunesien. Die Produktion scheint gegen Ende des 3. Jh. geringer geworden zu sein, doch behält der M. im Preisedikt Diokletians 33, 3 (192 L.), wenn die Ergänzung [Νουμ]ηδικοῦ richtig ist, einen beachtlichen Wert: 200 Denarii pro Kubikfuß. Seine Berühmtheit besteht bis in byzantinische Zeit. Erhalten sind zahlreiche epigraphische Zeugnisse für den procurator marmorum Numidicorum: CIL 8, 25692 = AnnÉpigr 1894 nr. 82; 1913 nr. 165; 1991 nr. 1681 = 1994 nr. 1883; 1994 nr. 1878. 1881. 1885; 1998 nr. 1573. Er ist der in den Quellen vielleicht am häufigsten genannte M. (Plin. n. h. 5, 22; 35, 3; Martial. 8, 53, 6; Iuvenal. 7, 182; Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2; Tac. Ann. 10, 5; Solin. 26; Isid. Hisp. orig. 14, 5, 9; 16, 5, 16; möglicherweise erwähnt: Paul. Silent. descr. Soph. 632/6 [245 Friedl.; vgl. Fobelli aO. (o. Sp. 210) 152]; AnnÉpigr 1937 nr. 72; J. M. Reynolds / J. B. Ward-Perkins, The inscriptions of Roman Tripolitania [Rome 1952] nr. 601b) u. wird oft mit poetischen oder metaphorischen Bezeichnungen versehen, die sich auf seine Herkunft aus Numidien (Stat. silv. 1, 5, 34/43: flavis Nomadum decisa metallis; 2, 2, 92; Sidon. Apoll. carm. 5, 37 [1, 29 L.]: Nomadum lapis; 22, 138 [1, 138 L.]; ep. 2, 2, 7 [2, 47 L.]; Greg. Nyss. in Eccl. hom 3 [GregNyssOp 5, 321]: τά ... μέταλλα ... τῆς Νουμιδίας) bzw. Libyen (Stat. silv. 1, 2, 148: Libycus silex; 4, 2, 27; Martial. 6, 42, 12f; CIL 5, 6250 = ILCV 1801 = CLE 907: Inschrift der Serena, der Gattin Stilichos, die den Schmuck aus ‚libyschem M.' [marmoribus Libycis] erwähnt, den sie für das Grab des Nazarius in Mailand gestiftet hat) oder Africa (Hor. carm. 2, 18, 1/5; Sen. ep. 115, 8f; Martial. 9, 75, 8) beziehen, oder er wird Poenus genannt (Prud. c. Symm. 2, 248; Sidon. Apoll. carm. 11, 17f [1, 98 L.]: lapis Poenus). – Gnoli 166/8; Lazzarini, Determinazione 243f.

27. Onyx / ὄνυξ: (vgl. nr. 18 Hierapolitikos) bezeichnet mindestens zwei verschiedene Steine (A. Schramm, Art. Onyx: PW 18, 1 [1939] 537f). Die ältere Bedeutung (Theophr. lap. 31) meint einen Halbedelstein (*Edelsteine), ‚gemma' in der Terminologie des Plinius (n. h. 37, 90). Später bezeichnet sie auch den Alabaster (Diosc. mat. med. 5, 135 [3, 98 Wellmann]: λίθος ἀλαβαστρίτης ὁ καλούμενος ὄνυξ; Plin. n. h. 36, 60; es ist nicht klar, ob es sich CIL 10, 5469 [teretes oniches fusi gracilesque alabastri] um Synonyme oder unterschiedliche Termini handelt), einen Kalkstein mit zahlreichen Varianten, der an vielen Stellen der Alten Welt gebrochen wurde, vor allem im Niltal (Ptol. Math. geogr. 4, 5, 12: ἡ τοῦ Ἀλαβαστρινοῦ ὄρους), wo sich der größte Teil der Produktion konzentriert; Plin. n. h. 36, 59 zufolge wurde er aber auch in Carmania (Persien), in der Umgebung von Damaskus in Syrien, in Kappadokien (*Cappadokia; vgl. auch Strab. 12,

2, 10) u. in *Indien gebrochen. Archäologisch bezeugt sind Brüche in Mittelitalien, Algerien (Aïn-Smara / Oran) u. Tunesien (Gebel Oust); vgl. Gnoli 215/28; B. Di Leo, Alabaster: M. L. Anderson / L. Nista (Hrsg.), Radiance in stone (Roma 1989) 52/4; Lazzarini, Determinazione 241/3. Die antike Terminologie stimmt mit der heutigen nicht überein, insofern sie zB. nicht den M. aus Hierapolis in Phrygien mit umfasst, der dieselbe geologische Beschaffenheit hat (s. nr. 18 Ἱεραπολιτικῆς). – Verwendet wird er am häufigsten für unguentaria, aber auch für Gefäße unterschiedlicher Form (Prop. 2, 13, 30; Hor. carm. 4, 12, 17; Porph. Hor. carm. 4, 12, 17 [156 Holder]; Schol. Hor. carm. 4, 12, 17 [1, 365 Keller]; Plin. n. h. 36, 59; Martial. 7, 94, 1; Stat. silv. 3, 10, 22; vgl. auch Epiph. gemm. 3 [4, 1, 130f Dindorf]: λίθος τὸ ὀνύχιον; vgl. die lat. Übers. Coll. Avell. 244 [CSEL 35, 2, 744]: onychium lapis), die auch für den Grabgebrauch bestimmt sein konnten (Stat. silv. 2, 6, 92). Scheinbar gleichbedeutende Bezeichnungen (CIL 6, 5306: hydriam onychinam; Poseidonios bei Athen. dipnos. 11, 89, 495A: ὀνύχινοι σκύφοι; Hist. Aug. vit. Heliog. 32, 2: Onichina vasa; Greg. M. ep. 1, 42 [CCL 140, 56]: amulas onichinas) konnten, vor allem in späterer Zeit, auch einen anderen M. bezeichnen (s. nr. 39 Synnadicum). Zu Porträts u. Idealskulptur, meist kleineren Formats, vom Hellenismus bis zur Kaiserzeit J.-C. Grenier / P. Liverani, Special effects in der hellenist. Porträtkunst: Antike Welt 33 (2002) 551/5. – Verbreitet war die Verwendung von Platten aus diesem Material für Wandverkleidungen u. Bodenbeläge (Lucan. 10, 114/9; Martial. 12, 50, 4; Sidon. Apoll. carm. 11, 25 [1, 98 L.]), doch Plin. n. h. 36, 59 erwähnt Säulen von 32 Fuß (ca. 9,5 m) Höhe; die erhaltenen Exemplare weisen jedoch geringere Maße auf. Die Verwendung für Wandverkleidungen in der Architektur hält sich bis in byzantinische Zeit (Kpel, Apostelkirche). – In späterer Zeit konnte ὀνυχίτης λίθος u. onychium lapis auch den weißen phrygischen M. bezeichnen (s. nr. 39 Synnadicum). Den lapis phengites konnte man ebenfalls als eine Art Onyx bestimmen (Plin. n. h. 36, 163; Suet. vit. Dom. 14). Das Wort alabaster oder alabastrum bezeichnet ursprünglich die Form des unguentarium u. geht allmählich auch auf den Onyx über als den Stein, aus dem solche Gefäße häufig hergestellt wurden (Isid. Hisp. orig. 20, 7, 2; vgl. Plin. n. h. 36, 60). Epiph. mens. 24 (PG 43, 280f) bietet eine falsche Etymologie, während der ältere Plinius wenigstens an einer Stelle (n. h. 33, 101) mit diesem Wort das Mineral Antimon meint. – Geringeren semantischen Schwankungen unterworfen ist der Terminus alabastrites, der schon seit Theophr. lap. 6 (vgl. Kallixeinos v. Rhodos bei Athen. dipnos. 5, 39, 206C = FHG 3, 58 frg. 1: ἀλαβαστῖτις πέτρα) stets den Stein meint. Gewöhnlich als lapis bestimmt (Diosc. mat. med. 5, 135 [3, 98 Wellmann]; Plin. n. h. 36, 60; 37, 73; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 7; 20, 7, 2), wird er in späteren Texten als M. verstanden (Eucher. instr. 2 [CCL 66, 197]; Porph. Hor. carm. 4, 12, 17 [156 Holder]; vgl. für alabaster auch Hieron. in Mt. comm. 4, 26, 7 [CCL 77, 246]). Auch in diesem Fall bestätigen die Quellen die Herkunft aus Ägypten (Theophr. lap. 6; Plin. n. h. 36, 158; 37, 73; vgl. Ambr. in Ps. 118 expos. 16, 41 [CSEL 62, 373]: inveniri circa Thebaidis civitatem Alabastrum).

28. Ophites / λίθος ὀφίτης: Sein Name leitet sich davon ab, dass er so ähnlich aussieht wie Schlangenhaut (Plin. n. h. 36, 55); Beschreibungen bei verschiedenen Autoren: Diosc. mat. med. 5, 143 (3, 101 Wellmann); Lucan. 9, 714, der Theben angibt; Plin. n. h. 36, 158; Martial. 6, 42, 15; Const. Rhod. descr. Apost. 664/6 (Legrand aO. [o. Sp. 210] 56). Der Begriff umfasst verschieden gefleckte Steine (Plin. n. h. 36, 55 [vgl. Augusteum, Tibereum]. 136). Die Brüche befanden sich am Zusammenfluss des Wadi Semnah mit dem Wadi Umm Wikala in der ägypt. Ostwüste; das erste sichere Zeugnis stammt vJ. 11 vC. (AnnÉpigr 1910 nr. 207) u. bezieht sich auf P. Iuventius Rufus, praefectus Berenicis. Die gebrochenen Blöcke hatten relativ kleine Maße u. wurden für Platten u. kleinere Architekturteile verwendet (Plin. n. h. 36, 56), aber auch für Gefäße (ebd. 36, 158; vgl. Stat. silv. 1, 5, 35). Auch in byzantinischer Zeit wurde er benutzt (Const. Rhod. descr. Apost. 664/6 [Legrand aO. (o. Sp. 210)] 56). – Gnoli 154/7; Lazzarini, Determinazione 235f.

29. Parium / Παρία λίθος: seltener Parius lapis (Verg. Aen. 1, 588; georg. 3, 34; Serv. Verg. georg. 3, 34 [3, 1, 277 Thilo / Hagen]; Apul. met. 2, 4; Macrob. Sat. 5, 4, 11; Prisc. gramm. 18 [346, 25 Hertz / Keil]); der berühmteste der antiken M. wegen seines reinen u. strahlenden Weiß (Pind. Nem. 4, 81; Hor. carm. 1, 19, 6; Schol. Hor. carm. 1, 19, 6 [1, 84 Keller]; Sen. Phaedr. 797; Plin. n. h. 36, 14. 132; Prob. Verg. georg. 3, 34 [3, 2, 377 Thilo / Hagen]; Isid. Hisp. orig. 14, 6, 29; Sidon. Apoll. carm. 22, 140f [1, 138f L.]; vgl. Verg. Aen. 3, 126; Vitr. 7, 3, 6; 10, 2, 15). – Bezeichnend für seine Berühmtheit ist, dass in hellenistischer Zeit die griech. LXX-Übersetzungen den parischen M., der im hebr. u. aram. Text nicht genannt ist, in der Beschreibung des Palastes des Ahasver (Esth. 1, 6) u. in der Liste der Baumaterialien, die David für den Tempel in *Jerusalem bereitstellt, einfügt (1 Chron. 29, 2; M. Fischer, ‚... On Parian pillars'. The Septuagint translation of the Book of Esther 1, 6: D. U. Schilardi / D. Katsonopoulou [Hrsg.], Paria lithos [Paros 2000] 461/6). – Vgl. auch Ovid. met. 3, 419; Pont. 4, 8, 31; Petron. sat. 126, 17; Val. Flacc. 5, 187; Quint. inst. 2, 19, 3; Prud. c. Symm. 2, 248; Auson. ordo urb. nobil. 120. 148;

Serv. Verg. Aen. 6, 848 (2, 119 Thilo / Hagen); AnnÉpigr 1908 nr. 15 = CLE 1999; CIL 8, 21081 = CLE 276 (marmore Pareo). – Abgesehen von seiner Verwendung für Statuetten auf den *Kykladen seit dem 5. Jtsd. vC., beginnt der Abbau gegen Ende des 7. Jh. vC. mit der Nutzung für Sakral- oder Grabbauten. Seine Verbreitung steigt mit dem Niedergang von Naxos nach dem Tod des Tyrannen Lygdamis (524 vC.), u. Mitte des 6. Jh. vC. findet ein umfangreicher Export statt: M.ziegel gelangen bis Magna Graecia, u. in Delphi werden die Schatzhäuser der Siphnier, Knidier, Klazomenier u. Massalioten aus parischem M. errichtet (G. Gruben, M. u. Architektur: Schilardi / Katsonopoulou aO. 125/35; R. Tomlinson, Towards a distribution pattern for Parian marble in the architecture of the 6th cent. B. C.: ebd. 139/42; G. Kokkorou-Alevras, The use and distribution of Parian marble during the archaic period: ebd. 143/53), ebenso die Fassade des Apollontempels selbst (Herodt. 5, 62) bei der Restaurierung durch die Alkmeoniden. – In den Quellen werden die Steinbrüche der Insel schon bei Theophr. lap. 6 genannt. Die hochwertigste Qualität wurde unter Tage abgebaut u. nach Plin. n. h. 36, 14 Lychnites genannt nach den Laternen (Lychnes), die die Arbeit in den Stollen ermöglichten. Auch ein Epigramm aus der 1. H. des 3. Jh. nC. (Gueraud / Jouguét aO. [o. Sp. 216] 20, Z. 145f) erwähnt eine λυχνῖτις ζώνη. Die Blöcke aus diesem Steinbruch waren nicht groß. Eine zweite Art, die weniger geschätzt war, der sog. Paros 2, stammt aus einem Steinbruch im Tal von Choridakia, einen Kilometer entfernt von dem vorigen. Aus den Inschriften auf den Rohblöcken geht hervor, dass der Abbau unter kaiserlicher Kontrolle stand. Umstritten ist, ob es eine dritte Qualität gab (Paros 3), die in antiken Steinbrüchen nahe der Mülldeponie der heutigen Stadt Paros gewonnen wurde. Der Abbau scheint in einem gewissen Maße auch in späterer Zeit betrieben worden zu sein, wie ein Depot mit Säulen in Ostia nahe dem Tempel der fabri navales (Ende 4./Anf. 5. Jh. nC.) vermuten lässt (Pensabene u. a.). – Nach Procop. aed. 1, 3, 3f wurden Säulen aus parischem M. auch für die Blachernenkirche in Kpel verwendet, die Justinian (527/65) erbauen ließ. Produktion für den örtlichen Gebrauch ist noch für die 1. H. des 6. Jh. bezeugt (A. Mitsani, Observations on the origins of marbles used in the Katapoliani Church of Paros: Schilardi / Katsonopoulou aO. 279/83). – Gnoli 261f; Pensabene 212; Attanasio aO. (o. Sp. 219) 186/90.

30. Pentelicum / λίθος Πεντελικός: Am berühmtesten ist die Verwendung dieses M. für den Bau des Parthenon in Athen. An der Wende vom 4. zum 3. Jh. vC. bezeugt PsPlat. Eryx 394e, dass dieser M. sehr gesucht war (Πεντελικῶν λίθων πολλοὺς τοὺς δεομένους τε καὶ βουλομένους πρίασθαι); seine Brüche erwähnten Theophr. lap. 6 u. Strab. 9, 1, 23. Neben Architekturelementen wurde er auch für figurale Skulptur, Dekorationselemente u. Sarkophage verwendet. In den (meist griech.) Quellen wird er häufig genannt (vgl. zB. Cic. Att. 1, 8, 2; Paus. 1, 19, 6; 5, 10, 3; 6, 21, 2; 7, 23, 6. 25, 9; 8, 28, 1; 10, 32, 1; Lucian. Iupp. trag. 10; Plut. vit. Publ. 15, 4; Athen. dipnos. 13, 59, 591B; Philostr. vit. Soph. 2, 5, 550 [63, 17f Kayser]). Der Abbau dürfte noch bis in die späte Zeit angedauert haben, wie das Depot von Säulen in Ostia nahe dem Tempel der fabri navales (Ende 4./Anf. 5. Jh.) zeigt (Pensabene u. a.). Dies wird gestützt durch Erwähnungen bei späten Autoren (Themist. or. 13, 179A; Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]; Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 6, 2 [5 Marcovich]). – S. Pike, Preliminary results of a systematic characterization study of Mount Pentelikon, Attica, Greece: Schvoerer 165/70; Attanasio aO. (o. Sp. 219) 190/4.

31. Porphyrites / Πορφυρίτης: Πορφυρίτης (SupplEpigrGr 1 [1996] 2097; Preisedikt Diokletians 33, 1 [102 L.]); πορφυρίτης λίθος (Eus. mart. Pal. 8, 1 [GCS Eus. 2, 2, 924f]); πορφυρῖτις (Ael. Arist. or. 36 [48], 67 [2, 285 Keil]) / Porphyrites (Plin. n. h. 36, 57; CIL 13, 4319); Porphyrites lapis (Plin. n. h. 36, 88); porphyreticum marmor (Suet. vit. Ner. 50, 1; Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 25, 7); [por]fyriticum (Preisedikt Diokletians 33, 1 [192 L.]); purfyreticum marmor (Lib. pontif. 1, 181 Duchesne); porfyreticus lapis (ebd. 1, 174 Duch.; Pass. 4 Coron. 8 [ASS Nov. 3, 770]); pirfireticus lapis (Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 23. 29. 33. 39. 113 [MG Script. rer. Lang. 289. 293. 297. 304. 352]); πορφυροῦς λίθος (Cass. Dio 77, 15, 4; Const. Porph. caerim. 1, 9. 64 [63. 290 R.]). In späterer Zeit begegnen auch andere Bezeichnungen: λίθος Ῥωμαῖος (Theophan. Contin. 3, 42f [140. 146 B.]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 2 [Script. orig. Cpol. 1, 76 Preger]; Theophan. Contin. 5, 85 [327 B.]; Const. Porph. caerim. 2, 42 [642 R.]; Georg. Cedren. hist. comp.: 1, 519 Bekker); λίθος Θηβαῖος (Konstantinssäule in Kpel: Chron. pasch. zJ. 328 [1, 528B Dindorf]; vgl. Paul. Silent. descr. Soph. 379f. 449 [237. 239 Friedl.]; Hist. Aug. vit. Heliog. 24, 7; G. Fowden, Constantine's porphyry column. The earliest literary allusion: JournRomStud 81 [1991] 121); λίθος Αἰγύπτιος (Theophan. Contin. 5, 85 [327 B.]; vgl. Themist. or. 13, 179A: κίονας Αἰγυπτίας). Möglicherweise geht diese Bezeichnung schon auf Pollux onom. 7, 100 (Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe: λίθος Αἰγυπτία) u. Paus. 1, 18, 6 (zwei Statuen Hadrians vor dem Olympieion von Athen) zurück. Evtl. spielt auch Sidon. Apoll. carm. 5, 34f (1, 29 L.: Aethiopium de monte) u. ep. 2, 2, 7 (2, 47 L.: per scopulos Aethiopicos) auf den Porphyr an. – Die Brüche befanden sich am Mons

Porphyrites in der Ostwüste Ägyptens (Ael. Arist. or. 36 [48], 67 [2, 285 Keil]; Ptol. Math. geogr. 4, 5, 12; Eus. mart. Pal. 8, 1 [GCS Eus. 2, 2, 924f]; Pallad. hist. Laus. 34, 3; 36, 2 [164. 178 Bartelink]; dial. 17 [SC 341, 338]; Pass. 4 Coron. 4. 10 [ASS Nov. 3, 767. 771]), in einer Höhe von mehr als 1000 m. Gelegentlich in ptolemäischer Zeit verwendet, begann der Abbau, unter kaiserlicher Kontrolle, offiziell unter Tiberius (SupplEpigrGr 1 [1996] 2097; van Rengen, Paneion aO. [o. Sp. 216]; vgl. Maxfield / Peacock 2, 7 nr. 1, 2, 2). Verwendet wurde er für Skulpturen (Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 11 [Script. orig. Cpol. 1, 27 Preger]; Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 100 [ebd. 2, 204 Preger]; Joh. Mal. chron. 6, 16 [125 Thurn]) u. Reliefs, wie auch für Säulen (CIL 6, 3004. 3755 = CIL 6, 30719: columnae purpuriticae; IG 3148: κείονας πορφυρείτας; IG 8614: [κίο]να πορφυρέην; Plin. n. h. 36, 88; Hist. Aug. vit. Ant. Pii 11, 8; Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 58 [Script. orig. Cpol. 1, 58 Preger]; Joh. Mal. chron. 10, 51 [200 Thurn]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 2 [Script. orig. Cpol. 1, 76 Preger]; Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 50 [ebd. 2, 178 Preger]; Hist. Aug. vit. Prob. 2, 1: porticus porphyretica; CIL 15, 7191: in purpuretica), Wandplatten u. Wasserbecken (Ambr. ep. 25 [53], 4 [CSEL 82, 1, 178]; Pass. 4 Coron. 10 [ASS Nov. 3, 771]; Theophan. Conf. chron. zJ. 601/02 [1, 285 de Boor]; Theophan. Contin. 6, 24. 44 [451. 461 de B.]); wenn er bei Bodenbelägen alternierend mit Lacedaemonium (s. nr. 22) erscheint, bildet er das opus Alexandrinum. Im diokletianischen Preisedikt (33, 1 [192 L.]) wird er mit 200 Denarii pro Kubikfuß bewertet; möglicherweise in 250 zu korrigieren, wie für Lacedaemonium, den höher geschätzten M. – Gnoli 122/33; O. Longo (Hrsg.), La porpora. Realtà e immaginario di un colore simbolico (Venezia 1998); Lazzarini, Determinazione 235; Ph. Malgouyres (Hrsg.), Porphyre. La pierre pourpre des Ptolémées aux Bonaparte, Ausst.-Kat. Paris (2003).

32. [Porphyrites, melas] / μέλας πορφυρίτης: μέλας πορφυρίτης (SupplEpigrGr 1 [1996] nr. 2097; van Rengen, Paneion aO.). Eine heute auch als schwarzer Porphyr bekannte Abart des Vorherigen, auch er am Gebel Dokhan, in der Ostwüste Ägyptens, gebrochen. – Gnoli 138f.

33. Proconne(n)sium / Προικοννήσιος λίθος: Proconnesium (Vitr. 2, 8, 10; Plin. n. h. 36, 47; 37, 185); Proconense (Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416); Proconnisum (Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 50 [MG Script. rer. Lang. 313]); lapis Proconisus (ebd. 26 [291]); Προικοννήσιος λίθος (Const. Porph. caerim. 2, 42 [646 R.]; Theophan. Contin. 3, 43f [141. 143. 145/7 B.]; Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]); λίθος Πικριμαῖος (Const. Porph. caerim. 2, 42 [646 R.]; vgl. Cyzicenum). Ein weißer M., dessen Brüche sich auf der Insel Prokonnesos (heute Marmara) befanden u. den Strab. 13, 16 erwähnt. Schon bezeugt in archaischer Zeit, wird er in hellenistischer Zeit zB. für den Telephos-Fries des Pergamonaltars (Th. Cramer / K. Germann / W. Heilmeyer, Petrographic and geochemical characterization of the Pergamon altar marble in the Pergamon Museum, Berlin: Lazzarini, Studies 285/91) oder die Wandverkleidung des Palastes des Mausolos (377/353 vC.) in Halikarnassos (Vitr. 2, 8, 10; Plin. n. h. 36, 47) verwendet. Der Export in großem Stil beginnt in flavischer Zeit, als die Brüche schon unter kaiserlicher Kontrolle gestanden haben müssen. Er wird für Architekturteile wie Sarkophage u. Möbel verwendet, in byzantinischer Zeit auch für Statuen (Pensabene 203/5). Im diokletianischen Preisedikt (33, 7 [192 L.]) hat er eine niedrige Bewertung: 40 Denarii je Kubikfuß. In der Maxentiusbasilika in Rom wurden acht Säulen von 55 Fuß / 16,20 m Höhe verbaut, wahrscheinlich die höchsten aus M. errichteten (Peña aO. [o. Sp. 214] 131 nr. 4). Der Abbau dauert weiter an (Säulendepot beim Tempel der fabri navales in Ostia, Ende 4./Anf. 5. Jh.; Pensabene u. a.) u. setzt sich in spätbyzantinischer Zeit fort (Cosm. Ind. top. 2, 54; Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 [13 Foerster / Richtsteig]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 28 [Script. orig. Cpol. 1, 107 Preger]; Const. Porph. caerim. 2, 42 [646 R.]; Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]; Theophan. Contin. 3, 43f [141. 143. 145/7 B.]). Er wird häufig für kaiserliche Sarkophage in Kpel vom 6. bis 10. Jh. gewählt (s. u. Sp. 241) u. noch in der 2. H. des 6. Jh. abgebaut. – N. Asgari, Roman and early Byz. marble quarries of Proconnesos: Proceed. of the 10th Internat. Congress of Class. Archaeology (Ankara 1978) 467/80; Monna / Pensabene 145/74.

34. Rhodium: ein grauer M. mit goldfarbenen Adern (Plin. n. h. 37, 172). – Gnoli 179f.

35. [Sagarium] / Σαγαρινός: Σαγαρινός (Const. Porph. caerim. 2, 42 [643 R.]); Σαγάριος (Theophan. Contin. 5, 85 [327 B.]), ‚breccia corallina'. Er stammt aus Brüchen in Bithynien in der Gegend des Flusses Sagarios (Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 [13 Foerster / Richtsteig]); man könnte ihn auch mit dem M. identifizieren, der im Preisedikt Diokletians (33, 18 [193 L.]) Ποταμογαλληνός genannt wird; der Γάλλος ist ein Nebenfluss des Sagarios, u. die Einwohner der Gegend wurden Ποταμογαλληνοί genannt (Steph. Byz. s. v. Γάλλος [CorpFontHistByz 43, 1, 404]). Er wurde verwendet für die Sarkophage Leos VI (886/912) u. des Konstantinos VII Porphyrogennetos (913/59) (Const. Porph. caerim. 2, 42 [643 R.]), wo er als πνευμονούσιος (‚lungenähnlich') bezeichnet wird, während er in einer späteren Liste (bei Georg. Codin. Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanus:

CorpScrHistByz 44, 204C) φλεγμονούσιος (‚flammenfarbig') genannt wird. Vgl. auch ein Verzeichnis vJ. 1202, das die Kirche im Palast des Botaniates beschreibt mit einem Fußboden aus M., geschmückt mit einer Bordüre φλεγμονούσιος (Miklosich / Müller aO. [o. Sp. 211] 55). Nach Theophan. Contin. 5, 85 (327 B.) wurde er auch 'Οστρίτης genannt. In Rom wurde er schon im 1. Jh. verwendet u. war im gesamten Mittelmeerraum bis in die mittelbyz. Zeit verbreitet. Dank der geographischen Nähe des Steinbruchs zu Kpel wurde er noch vom 7. bis 10. Jh. genutzt, als die traditionellen klass. M.sorten knapper wurden. Für diese Zeit sind zu erwähnen die Sarkophage von Basilios, dem Sohn Leos VI, eines anonymen Mitglieds dieser Dynastie, von Konstantinos IV (668/85), von Anastasios II (713/16), von Thekla, der Gattin Michaels II (820/29), u. von Maria, der Tochter des Theophilos (829/42; Const. Porph. caerim. 2, 42 [645 R.]; vgl. G. Downey, The tombs of the Byz. emperors at the church of the Holy Apostles in Cple: JournHellStud 79 [1959] 27/51). – Gnoli 93. 207f (mit abweichender Identifikation); Lazzarini, Origin aO. (o. Sp. 216) 60/7; ders., Determinazione 251.

36. [Scyrium] / ποικίλος λίθος τῆς Σκυρίας: Strab. 9, 5, 16; in der Neuzeit bekannt als ‚breccia dei Settebassi', nach dem Namen der röm. Villa an der Via Tuscolana unweit von Rom, an der dieser Stein in großen Mengen verwendet wurde. Die Brüche werden in Kàto Kàmpos u. Treis Bukes / Kurisiès auf der Insel Skyros lokalisiert. Es ist nicht bekannt, ob sie in privatem oder kaiserlichem Besitz waren u. auf welchen Steinbruch Plin. n. h. 31, 25 anspielt, wenn er von einem scyreticum metallum spricht. Sein Aussehen ist äußerst vielgestaltig: Bei der häufigsten Spielart sind die Brocken von unterschiedlicher Größe, von wenigen Zentimetern bis einigen Dezimetern; die Farbe reicht von milchweiß bis hellgrau mit gelbbraunen oder rosafarbenen Adern oder Flecken, während der Zement im allgemeinen rot-violett ist. Seine Verwendung ist nicht vor der röm. Zeit bezeugt; nach Rom kommt er unter Caesar, trat aber nicht besonders hervor, obwohl er in vielen Zentren des Mittelmeerraumes belegt ist. Seine häufigste Verwendung scheint er in der mittleren u. späten Kaiserzeit erfahren zu haben, vor allem in Nordafrika u. Kleinasien. Er findet sich auch in dem Säulendepot beim Tempel der fabri navales in Ostia, Ende 4./Anf. 5. Jh. (Pensabene u. a.; s. o. Sp. 223. 226). Hauptsächlich wurde er für Säulen u. Platten, seltener für Skulpturen verwendet. – Gnoli 232/7; Lazzarini, Lithoi 161/81.

37. [Skyrianos] / Σκυριανός: Er darf mit dem vorherigen nicht verwechselt werden, denn im Preisedikt Diokletians 33, 14 (193 L.) wird er nur mit 40 Denarii je Kubikfuß bewertet. Wahrscheinlich handelt es sich um einen weißen M. von Skyros, der im nördl. Teil der Insel bei Lakous gebrochen wurde. – Lazzarini, Lithoi 161.

38. Syenites / Σοηνίτης: Syenites (Plin. n. h. 36, 63); Σοηνίτης (Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 323]); Συηνίς (Gueraud / Jouguét aO. [o. Sp. 216] 20, Z. 147). Er wurde auch Pyrrhopoecilos (‚rotbunt') genannt (Plin. n. h. 36, 63; Preisedikt Diokletians 33, 5 [192 L.]: [Πυρροπ]οίκιλος). Plin. n. h. 36, 157 verwendet den Begriff pyrropoecilos für den marmor Thebaicum (s. u. nr. 43), den er aber als dunkelbraun bezeichnet. Die älteste Bezeichnung ist die als λίθος Αἰθιοπικός, die schon Herodot bei der Beschreibung der Verkleidung der Cheopspyramide (2, 127, 3) u. der des Mykerinos (2, 134, 1; vgl. Strab. 17, 1, 133) verwendet. In byzantinischer Zeit wird er ἀληθινοπίπερος, d. h. ‚gepfefferter Purpur' (Theophan. Contin. 3, 42 [141 B.]), genannt. Die Brüche befanden sich in Ägypten bei dem antiken Syene (heute Assuan; Stat. silv. 2, 2, 85; 4, 2, 26/8). Wahrscheinlich spielt schon Theophr. lap. 6 auf ihn an. In trajanischer Zeit brach man Säulen von bis zu 50 Fuß (ca. 14,80 m) Höhe u. 6 Fuß (ca. 1,78 m) Durchmesser (Trajansthermen auf dem Mons Oppius, Rom [Peña aO. (o. Sp. 214); E. La Rocca aO. (o. Sp. 214) 204/12]; Templum Pacis, Roma [S. Fogagnola, Scoperta di frammenti di colonne colossali dal Foro della Pace: De Nuccio / Ungaro 136f]), aber schon in hadrianischer Zeit konnte man diese Leistung nicht mehr erbringen. In severischer Zeit wurden weitere Brüche erschlossen (CIL 3, 6630; vgl. 6, 1163 [Obelisk des Constantius II in Rom: caesa Thebis de rupe]). Im Preisedikt Diokletians 33, 5 (192 L.) wird er mit 100 Denarii je Kubikfuß bewertet. – Gnoli 145/7; Lazzarini, Determinazione 228f. – Diod. Sic. 1, 47, 3 (= Hecat. Abd. frg. 12 [FHG 2, 390]) spricht von λίθος μέλας τοῦ Συηνίτου im Zusammenhang mit den Kolossalstatuen des Ramesseums u. meint damit einen grauen Granit, der ebenfalls in der Nähe von Syene gebrochen wurde, den jedoch andere Quellen als lapis Thebaicus (s. nr. 43) bezeichnen.

39. Synnadicum / Συνναδικὸς λίθος: Synnadicum (Porph. in Hor. carm. 3, 1, 41 [88 Holder]); Synnadicus lapis (Hor. carm. 3, 1, 41; Plin. n. h. 35, 3); Synnaticus (Schol. Hor. carm. 3, 1, 41 [1, 212 Keller]); Συνναδικὸς λίθος (Strab. 9, 5, 16; 12, 8, 14): diesen Namen gaben die Römer dem nahe dem Dorf Dokmia in Phrygien gebrochenen M. (vgl. Steph. Byz. s. v. Σύνναδα [592 Meineke]). Er ist leicht an seinen violetten Adern auf weißem Grund zu erkennen (Stat. silv. 1, 5, 39f; 2, 2, 87f; Plin. n. h. 35, 3; Claud. in Eutrop. 2, 272f [177 Hall]; beschrieben nur von Paul. Silent. descr. Soph. 622. 624f [245 Friedl.]; descr. amb. 234/74 [263f Friedl.]); im Ital. heißt

er deshalb pavonazetto. Der Name erscheint auch noch in späterer Zeit (Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2; Schol. Hor. carm. 3, 1, 41 [1, 212 Keller]). – Gebräuchlicher ist der von der geographischen Herkunft abgeleitete Name: Phrygius lapis (ebd. 3, 4, 4); Φρύγιος λίθος (Diosc. mat. med. 5, 123 [3, 91 Wellmann]; Pollux onom. 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]; Lucian. Hipp. 6; Paus. 1, 18, 8f; Dio Chrys. or. 79, 2; Iulian. Imp. misopog. 7 [2, 2, 161 Bidez / Lacombrade]); λίθος Φρυγία (Pollux 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]); Φρυγία πέτρα (Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320f]). In diesem Fall meinen die Quellen jedoch neben der geäderten Art (Stat. silv. 1, 5, 39f; Dio Chrys. or. 79, 2) auch die weiße (Iulian. Imp. misopog. 7 [2, 2, 161 B. / L.]). Er wird oft für Inkrustationen u. Bodenplatten verwendet (Auson. Mos. 48; vgl. auch Martial. 6, 42, 11/5; Stat. silv. 2, 2, 85/94; 5, 3, 84) sowie für Säulen (PsTibull. [Lygd.] 3, 3, 13; Martial. 9, 75, 6/10; Iuvenal. 14, 30, 7; Paus. 1, 18, 9; Themist. or. 13, 179A; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 325]; IG 3148: κείονας Συνναδίους; vgl. auch Plin. n. h. 36, 102: magnifica basilicam Pauli columnis e Phrygibus, wobei R. M. Schneider [Bunte Barbaren. Orientalenstatuen aus farbigem M. in der röm. Repräsentationskunst (1986) 102/25] et Phrygibus liest u. es als Ethnikon versteht). Nach Strab. 12, 8, 14 war der Name, den die Einwohner der Gegend, in der er gebrochen wurde, dem Stein gaben Δοκιμίτης oder Δοκιμαῖος λίθος, ein Name, der in zahlreichen Varianten erscheint: Docimenum (Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416); Δοκιμηνός (Steph. Byz. s. v. Δοκίμειον [235 Meineke]; Preisedikt Diokletians 33, 8 [192 L.]); Δοκιμινός (Theophan. Contin. 3, 42f [140. 145 B.]). Auch in diesem Fall gibt es Zeugnisse für beide Spielarten: die geäderte wurde in Kpel für den Sarkophag der Eudokia, der Gattin Justinians II, verwendet (Const. Porph. caerim. 2, 42 [644 R.]: τὴν χροιὰν ῥοδοποίκιλον Δοκιμινόν; vgl. Theophan. Contin. 3, 43 [143 B.]), aber auch im Preisedikt 33, 8 (192 L.) muss diese geäderte Variante gemeint sein wegen des hohen Preises von 200 Denarii je Kubikfuß. Die weiße Art ihrerseits wurde ‚onyxartig' genannt: λίθος λευκὸς Δοκιμινὸς ὀνυχίτης (Const. Porph. caerim. 2, 42 [644 R.]: Sarkophag des Heraklios [gest. 641]); dieser Name wird auch von Epiph. gemm. 12 (4, 1, 230f Dindorf) bezeugt (ἄλλοι δέ που καὶ τὸν λίθον τὸν μαρμάρινον ἀπὸ τοῦ δοκιμίου ψευδωνύμως ὀνυχίτην καλοῦσι διὰ τὸ καθαρὸν τῆς λευκότητος; vgl. die lat. Fassung Coll. Avell. 244 [CSEL 35, 2, 744]). Auf dieser Grundlage kann man annehmen, dass einige Säulen, die in den Quellen als von onyxartigem Stein bezeichnet werden, aus weißem dokimenischen M. waren, zB. die columnae VI onychinae volutiles (Lib. pontif. 92, 5 [1, 417 Duch.]) kleinasiatischer Herkunft aus weißem M., die Papst Gregor III (731/41) von dem ravennatischen Exarchen Eutychios als Geschenk erhielt u. die heute in der Peterskirche in Rom stehen (B. Nobiloni, Le colonne vitinee della basilica di S. Pietro a Roma: Xenia antiqua 6 [1997] 81/142), oder die sechs mit Weinranken geschmückten Säulen aus Onichites (also ähnlich den vatikanischen) des Kainourgion, von Kaiser Basileios in Kpel erbaut, denen man zwei weitere gedrehte u. kannelierte, ebenfalls aus Onichites, in demselben Gebäude, anschließen kann (Theophan. Contin. 5, 89 [332 B.]). Schließlich kann man vermuten, dass Lib. pontif. 1, 242 Duch. mit columnae unychinae, die Papst Hilarus für das Oratorium von S. Croce in Laterano verwendet, dieselbe M.art meint. Singulär bleibt die poetische Benennung als Mygdonium (Ovid. her. 15, 142). – Die Steinbrüche, schon in augusteischer Zeit erwähnt (Strab. 12, 8, 14), arbeiteten noch in der Zeit des Honorius (Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416). Zum Export gelangt die geäderte Spielart früher als die weiße, die seit Mitte des 1. Jh. nC. gelegentlich auf lokaler Ebene oder von hochqualifizierten Werkstätten verarbeitet wurde. In der 2. H. des 2. Jh. nC. beginnt der intensive Abbau vor allem für Sarkophage, eine Entwicklung, die vielleicht von den kaiserl. Aufträgen für das Trajansforum begünstigt wurde, an dem die farbige Spielart verwendet wurde u. die die Herausbildung eines qualifizierten Handwerks ermöglichte (Monna / Pensabene 61). Im Unterschied zum Pavonazzetto, der zum großen Teil kaiserlichem Gebrauch vorbehalten war, fehlen für die weiße Varietät Werkstattinschriften (M. Waelkens, Dokimeion. Die Werkstatt der repräsentativen kleinasiat. Sarkophage [1982] 124/7; ders., Marmi e sarcofagi frigi: AnnScNormPisa 16 [1986] 661/78, bes. 672). – Gnoli 153.

40. Taenarius lapis: ‚Rosso antico'; er wird in den Quellen selten genannt. Plin. n. h. 36, 158 spricht von einem schwarzen M., der mit dem ‚bigio antico' identifiziert werden kann, doch wird dieser beschrieben als alius Taenarius, qui niger est. Das zeigt, dass der lapis Taenarius, der unmittelbar davor aufgeführt ist, mit dem ‚Rosso antico' identifiziert werden muss, dem anderen Stein, der in derselben Gegend gebrochen wurde. Auf ihn beziehen sich auch Lygdamus (PsTibull. 3, 3, 13) u. Properz (3, 2, 11), wenn sie von Säulen sprechen, zumal der ‚bigio antico' nicht hinreichend ausgeprägte Äderung zeigt. Die Brüche befanden sich in Griechenland nördlich des Kap Tainaron, nahe der Kapelle des H. Elias oberhalb des Dorfes Damaristika. Wahrscheinlich spielt Strab. 8, 5, 7 auf sie an. Schon beim Tor des Schatzhauses des Atreus in Mykene verwendet, kommt er gegen Ende der Republik in Rom in Gebrauch.

In hadrianischer Zeit wird er auch für Skulpturen verwendet. – Gnoli 187/91; Lazzarini, Lithoi 71/96.

41. Taenarius lapis niger: Plin. n. h. 36, 158. Die Brüche lagen nördlich des Kap Tainaron, unmittelbar am Meer, u. nordwestlich davon, 1 oder 2 km südlich des Dorfes Mìanes. Die Farbe geht von dunkelgrau bis schwarz, gelegentlich von weißen, horizontalen oder diagonalen Kalzitbändern durchzogen. – Gnoli 192f; Lazzarini, Lithoi 97/107.

42. Thasium / Θάσιος λίθος: Thasium (Plin. n. h. 36, 44); Thasius lapis (Sen. ep. 86, 5; Suet. vit. Ner. 50, 1; Pass. 4 Coron. 1 [ASS Nov. 3, 766]; Isid. Hisp. orig. 16, 4, 12); Θάσιος λίθος (Paus. 1, 18, 6; Preisedikt Diokletians 33, 17 [193 L.]), weißer, dolomitischer M. Schon im 6. Jh. vC. erwähnt (Vitr. 10, 2, 15), wird er im griech.-makedonischen Raum auch in klassischer u. hellenistischer Zeit verwendet, in Kleinasien u. danach in Rom, wo er seit dem 1. Jh. vC. bezeugt ist (vgl. das Säulendepot vom Tempel der fabri navales Ende 4./Anf. 5. Jh. vC. in Ostia: Pensabene u. a.; s. o. Sp. 223). Verwendet wird er sowohl für Figuralskulptur wie für Architekturteile u. Verkleidungen. Noch im 6. Jh. nC. werden Architektur u. Dekorationselemente für christliche Kirchen exportiert. – Gnoli 262; Pensabene 208/12.

43. Thebaicum / Θηβαΐα μάρμαρα: Thebaicum (Hist. Aug. vit. Pesc. 12, 4); lapis Thebaicus (Plin. n. h. 36, 157); Θηβαΐα μάρμαρα (Test. Sal. 6, 9 [27* McCown]). Plin. n. h. 36, 157 spricht im Zusammenhang von Mörsern vom lapis Thebaicus, quem pyrropoecilon appellavimus, aliqui psaranum vocant. Ebd. 36, 63 hatte derselbe Autor den Namen pyrropoecilon dem Syenit, rotem Granit, zugeteilt, aber psaranus passt besser zu einem dunklen Stein mit kleinen Flecken (zu ψαρός Blümner, Technol.^{2} 3, 11_1). Daher ist er nach Gnoli $146f_7$ mit dem grauen oder schwarzen Granit zu identifizieren, der ebenfalls in Syene vorkommt u. zB. für die Kolossalstatuen des Ramesseums (Diod. Sic. 1, 47, 3: λίθος μέλας τοῦ Συηνίτου) oder den Stein von Rosette verwendet wurde. – Ein ähnliches Schwanken findet sich vielleicht auch in anderen Fällen. Die Verkleidung der Pyramide des Mykerinos bestand für die untersten 16 Schichten aus einem roten Granit, der aus der Entfernung dunkler erscheint; das Gleiche sollte auch bei der Cheopspyramide der Fall gewesen sein; zu Letzterer Herodt. 2, 127, 3: λίθος Αἰθιοπικὸς ποικίλος, gewöhnlich als roter Granit gedeutet, u. in ähnlicher Weise war die Pyramide von Mykerinos verkleidet mit λίθου δὲ ἐς τὸ ἥμισυ Αἰθιοπιοῦ; bei Diod. Sic. 1, 64, 7 dagegen heißt es ἐκ μέλανος λίθου τῷ Θηβαικῷ, u. Strabo 17, 1, 33 beschreibt ihren Granit (μέλανος λίθου ἐστίν) als ἀπὸ γὰρ τῶν τῆς Αἰθιοπίας ὀρῶν kommend. Aus geologischer Sicht ist er als Grano-Diorit zu betrachten (Lazzarini, Determinazione 229). Plin. n. h. 36, 63 beschreibt auch einen Thebaicus lapis instinctus aureis guttis von ägyptischer Herkunft (vgl. Isid. Hisp. orig. 16, 5, 10), der auch identisch sein könnte mit dem bei Lucan. 9, 714 beschriebenen: parvis pictus maculis Thebanus ophites. Es dürfte sich aber doch um einen anderen Stein handeln. – In byzantinischer Zeit bezieht Paul. Silent. descr. Soph. 379f. 449 (237. 239 Friedl.) dagegen diese Herkunftsangabe auf den Porphyr; vgl. auch Chron. pasch. zJ. 328 (1, 528B Dindorf).

44. [Thessalicum] / Λίθος Θετταλή: ‚Verde antico'; Pollux onom. 7, 100 (Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe); Theophan. Contin. 5, 89 (332 B.); Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 2. 7; 1, 6, 1 (3/5 Marcovich); Θεσσαλὴ λίθος (Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320. 323]); Θεσσαλός (Preisedikt Diokletians 33, 12 [193 L.]); Θετταλός (Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]); Θετταλικὸς λίθος (Theoph. Contin. 3, 43 [143f B.]; vgl. 3, 43 [146]); Θεσσαλικὴ πέτρα (Paul. Silent. descr. amb. 255. 274 [264 Friedl.]); θεσσαλὶς πέτρα (Paul. Silent. descr. Soph. 545. 641/4 [242. 245 Friedl.]). Dichterische Namen: ebd. 539 (242 Friedl.), κίονες Αἵ[μ]ο[νι]ῆες ἴσοι χλοάοντι μαράγδῳ (vgl. 576 [243 Friedl.]). Vgl. πράσινος λίθος (Const. Porph. caerim. 1, 27 [155 R.]). – Die Brüche befinden sich in der Nähe von Larissa in Thessalien; Paul. Silent. descr. Soph. 548f. 557 (243 Friedl.) gibt als Herkunft die thessalische Stadt Atrax an. Er wurde von hadrianischer Zeit bis zum Beginn des 10. Jh. gewonnen; mindestens zehn kaiserl. Sarkophage in der Basilica Apostolorum in Kpel bestanden aus diesem M. (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]: von Zenon [474/91] bis zur Familie Leos VI [886/912]), der im 5. Jh. den roten Porphyr ersetzte, da dieser nicht mehr abgebaut wurde. Er wurde hauptsächlich für Inkrustationsplatten verwendet; Säulen begegnen außerhalb Roms u. Kpels nur selten. – Gnoli 162/5; Lazzarini, Lithoi 223/44.

45. Tibereum: schwarz-weißer Granit (Plin. n. h. 36, 55 = Isid. Hisp. orig. 16, 5, 4). Ein Quarz-Dorit, der an der Mündung des Wadi Barut in der Ostwüste Ägyptens gebrochen wurde. – Gnoli 155. 158; Lazzarini, Determinazione 230/3; J. Bingen / S. O. Jensen, Mons Claudianus. Rapport préliminaire sur les cinquième et sixième campagnes de fouille (1991/92): BullInstFrArchOr 92 (1992) 32f.

46. Troadense: ‚Granito violetto' oder ‚aus der Troas' (Troadensium columna/[r]um: AnnÉpigr 1934 nr. 172 = 1948 nr. 37; Reynolds / Ward-Perkins aO. [o. Sp. 220] 132 nr. 467 [313 nC. aus Leptis Magna; vgl. nr. 771]); Erwähnung der Brüche Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416. Die Brüche lagen im Massiv

des Ciğri Dağ (nahe der heutigen türkischen Stadt Ezine, Provinz Çanakkale). Die erste Verwendung ist schon in archaischer Zeit in der Stadt Neandria bezeugt, in hellenistischer Zeit in Alexandria Troas, aber große Verbreitung erfuhr er vom 2. Jh. nC. an: Die ersten Säulen sind bekannt aus der Villa Hadriana (Piazza d'Oro) u. vom Forum von Ostia. Der intensivste Abbau findet in spätantiker Zeit statt u. setzt sich in byzantinischer Zeit fort; verbreitet ist er im gesamten Mittelmeergebiet. Die Brüche befanden sich wahrscheinlich in kaiserlichem Besitz. Es ist anzunehmen, dass sich der Wunderbericht über den Bischof der Troas Silvanus (Socr. h. e. 7, 37, 11/5), der den Abtransport von sehr schweren u. großen Pfeilern oder Säulen ermöglichte, sich auf diesen M. bezieht. – Gnoli 152f; L. Lazzarini, The occurence, use and deterioration of marmor Troadense: Bericht über die 34. Tagung für Ausgrabungswiss. u. Bauforsch. (1988) 22/6; G. Ponti, M. troadense. Granite quarries in the Troad. A preliminary survey: Stud. Troica 5 (1995) 291/320.

c. Liste mit Verweisen zum Katalog.

Achaicum s. nr. 19 Hymettium.
Aigyptios s. nr. 32 Porphyrites.
Africano s. nr. 24 Luculleum.
Alabaster s. nr. 27 Onyx.
Bardiglio s. nr. 25 Luni(e)nse.
Bigio morato s. nr. 11 Chium.
Breccia s. nr. 15 Hexecontalithos.
Breccia corallina s. nr. 35 Sagarium.
Breccia corallina ombrata s. nr. 21 Knekites lapis.
Breccia di Aleppo s. nr. 11 Chium.
Breccia dei settebassi s. nr. 36 Scyrium.
Carrara-M. s. nr. 25 Luni(e)nse.
Cipollino verde s. nr. 9 Carystium.
Docimenum s. nr. 39 Synnadicum.
Giallo antico s. nr. 26 Numidicum.
Granit, grau s. nr. 12 Claudianum.
Granit, rot s. nr. 38 Syenites u. nr. 43 Thebaicum.
Granit, schwarz-weiß s. nr. 45 Tibereum.
Granito violetto s. nr. 46 Troadense.
Lychnites s. nr. 29 Parium.
Marmo verde ranocchia s. nr. 6 Batrachites.
Onichites s. nr. 39 Synnadicum.
Pavonazetto s. nr. 39 Synnadicum.
Phrygium s. nr. 39 Synnadicum.
Phengites s. nr. 27 Onyx.
Poenus s. nr. 26 Numidicum.
Porphyr, grün s. nr. 17 Hieracitis u. nr. 22 Lacedaemonium.
Portasanta s. nr. 11 Chium.
Pyrrhopoecilon s. nr. 38 Syenites.
Rosso antico s. nr. 40 Taenarius lapis niger.
Serpentin s. nr. 22 Lacedaemonium u. nr. 28 Ophites.
Syenites s. nr. 43 Thebaicum.
Synnadicum s. nr. 27 Onyx.
Verde antico s. nr. 44 Thessalicum.

III. Herkunft u. Verwendung von Marmor. a. Allgemein. In Griechenland fand der M. im Allgemeinen lokale Verwendung in der Umgebung seines Abbaugebietes. Eine Ausnahme bildet der M. von Paros, der im 6. Jh. vC. den M. von Naxos verdrängte u. in erheblichem Umfang exportiert u. sowohl für Skulpturen als auch für Sakral- oder Grabgebäude verwendet wurde. In der Architektur war die Verarbeitung von Blöcken kennzeichnend. Auf dem griech. Festland war einer der wichtigsten Brüche der vom Pentelikon, dessen M. in Athen für den Bau des Hephaistieion (jedoch mit Dekorteilen aus parischem M.) u. für den Parthenon verwendet wurde. – Inkrustationsplatten kamen erst zu Beginn der hellenist. Zeit auf (in Halikarnass für den Palast des Mausolos [377/353 vC.]; Vitr. 2, 8, 10; Plin. n. h. 36, 47). In Rom dürfte das erste aus M. errichtete Bauwerk der Tempel des Iuppiter Stator in der Nähe des Circus Flaminius (unter der Kirche S. Maria in Campitelli) gewesen sein (Vell. 1, 11, 5; vgl. A. Viscogliosi, Art. Iuppiter Stator, Aedes ad Circum: LexTopUrbRom 3 [1996] 157/9), der auf die J. 143/131 vC. zurückgeht. Im 1. Jh. vC. nahm die Verwendung von M. deutlich zu: so ließ zB. Sulla für den kapitolinischen Tempel Säulen vom Olympieion in Athen herbeischaffen (Plin. n. h. 36, 45), M. Aemilius Scaurus importierte für sein provisorisches Theater 360 Säulen (ebd. 36, 5) u. Caesar fasste den Plan, die Saepta aus M. neu zu errichten (Cic. Att. 4, 16, 14). Zur Zt. Caesars begann der Abbau des M. von Luni, der im Zuge der großen Bauprogramme des Augustus gewaltige Ausmaße annahm. Auch prokonnesischer u. pentelischer M. fanden in den folgenden Jahrzehnten häufiger Verwendung in der Architektur. Im 1. Jh. vC. kamen auch farbige M.sorten in Gebrauch (M. Carystium, Hymettium, Luculleum, Numidicum, rotes Taenarium, Chium); nach der Eroberung Ägyptens durch Augustus traten M.sorten ägyptischer Provenienz hinzu. Zu Beginn des 2. Jh. waren die technischen Möglichkeiten zum Abbau von M. vollständig ausgereift, wie die 50 Fuß hohen Säulen aus Claudianum u. Syenites belegen, die nur von den 55 Fuß hohen Säulen aus prokonnesischem

M. übertroffen werden. In antoninischer Zeit endete einerseits der Abbau von Basanit, andererseits verwendete man (für Sarkophage) häufiger Synnadicum / Docimenum in seiner weißen Spielart, für Säulen verstärkt Troadense. In severischer Zeit wurden neue Syenit-Brüche erschlossen, u. im Laufe des 3. Jh. begann der Abbau von λίθος Καρικός auf Iasos. Zu dieser Zeit war die Verwendung von Numidicum u. lunensischem M. rückläufig, der in Rom vermehrt durch prokonnesischen M. ersetzt wurde. Eine (unvollständige) Übersicht über die unter Diokletian abgebauten M.sorten hat sich mit dem Preisedikt 33 (192f L.) erhalten. – Im 4. Jh. wurden die Brüche des M. Aquitanicum in den Pyrenäen erschlossen. Mit der wachsenden wirtschaftl. u. politischen Bedeutung Kpels u. parallel zum zurückgehenden Aufwand der kaiserl. Verwaltung für Abbau u. Transport von M. wurden neue Steinbrüche in größerer Nähe zur östl. Hauptstadt eröffnet oder erweitert; der Bithynus lapis wird nachweisbar u. der M. von Iasos erfährt seine größte Verbreitung. Der Abbau von Porphyr wurde im 5. Jh. endgültig eingestellt, prokonnesischer u., bis ins 10. Jh., sagarischer u. thessalischer M. wurden weiterhin abgebaut. – Als in der Architektur wie in der Bildhauerkunst die Mode aufkam, farbige M.sorten unterschiedlicher Herkunft miteinander zu verbinden (Schneider aO. [o. Sp. 229]; De Nuccio / Ungaro; M. Bradley, Colour and marble in early imperial Rome: ProcCambrPhilolSoc 52 [2006] 1/22), entsprach dies der literarischen Mode der *Ekphrasis besonders in flavischer Zeit (Martial. 6, 42, 11/5; 9, 75, 6/9; Stat. silv. 1, 5, 34/43) u. noch später (Prud. c. Symm. 2, 248f; Sidon. Apoll. carm. 5, 34/9; 11, 17/9; 22, 135/41 [1, 29. 98. 138f L.]; ep. 2, 2, 7 [2, 47f L.]) mit einem Höhepunkt im Werk des Paulus Silentiarius (descr. Soph.; descr. amb.).

b. Marmor als Wandverkleidung. Im röm. Bereich ahmte man die Wandverkleidung hellenistischer Paläste (Palast des Mausolos, s. o. Sp. 226. 234; Plin. n. h. 36, 44) zunächst mit Hilfe dekorativer Wandmalerei mit M.imitation (Vitr. 7, 5, 1; vgl. H. Eristov, Corpus des faux-marbres peints à Pompéi: MélÉcFrançRome Ant. 91 [1979] 693/771), dann durch *Inkrustationen aus echtem M. nach. In Rom dürfte der erste, der in großem Stil M.inkrustationen verwendete, Mamurra zZt. Caesars gewesen sein (Plin. n. h. 36, 48). In der Archäologie wird die Verkleidung von Wänden u. Böden mit zugeschnittenen M.teilen, die ein geometrisches oder figurales Muster bilden, opus sectile genannt. Dieser Terminus findet sich nicht in den Quellen, wo aber sectilia pavimenta erwähnt werden (Vitr. 7, 1, 3; Suet. vit. Iul. 46). Die Bezeichnung crustae u. entsprechende Ableitungen finden sich allgemein für Verkleidungen aus M., für Wandverkleidungen aus M. wurde im Griech. der Begriff σκούτλωσις gebraucht (F. Rickert, Art. Inkrustation: o. Bd. 18, 160/79); eine spezielle Art der Pflasterung des Bodens aus M. Lacedaemonium u. Porphyrites hieß opus Alexandrinum (Hist. Aug. vit. Alex. 24, 7; vgl. vit. Heliog. 24, 6; F. Guidobaldi, Le plateae con pavimenti porfiretici di Eliogabalo e Alessandro Severo nel palatium: G. Bonamente [Hrsg.], Hist. Aug. Colloquium Perusinum = Hist. Aug. Colloquia NS 8 [Bari 2002] 275/89). Im 2. Jh. kamen Mosaikböden auf, die M.pflasterung nachahmen (D. Michaelides, Some aspects of marble imitation in mosaic: P. Pensabene [Hrsg.], Marmi antichi 1 [1985] 155/70). In der 2. H. des 3. Jh. nC. festigte sich daneben die Tendenz, ganze Wandverkleidungen zu imitieren durch a fresco gemalte M.äderungen der Platten u. durch die gemalten Umrisse der gliedernden Wandpfeiler (K. A. Kelly, Motifs in opus sectile and its painted imitation from the Tetrarchy to Justinian [Ann Arbor 1986]; A. Barbet / R. Douaud / V. Lanièpce, Imitations d'opus sectile et décors à réseau: Bulletin de liaison. Centre d'études des peintures murales romaines 12 [1997] 5/46; S. Falzone, L'imitazione dell'opus sectile nella pittura tardo antica a Roma e a Ostia: De Nuccio / Ungaro 171/4). In späterer Zeit können Verkleidungen aus opus sectile als opus sarsorium bezeichnet werden (Ennod. carm. 1, 91 [CSEL 6, 588]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 16 [Script. rer. Mer. 1, 1², 64]). – Das Zusammenstellen von M. verschiedener Farben in Wandverkleidungen oder Bodenbelägen wird in den Texten mit lapide pingere bezeichnet (Plin. n. h. 35, 3) oder mit gleichbedeutenden Ausdrücken (in picturae modum variata circumlitio: Sen. ep. 86, 6; marmore picto: Stat. silv. 2, 2, 88; Claud. in Eutrop. 2, 272f [177 Hall]; marmore picta Nomas: Martial. 8, 53, 8; picturatae marmorum crustae: Paneg. Lat. 11 [3], 11, 4; discolorea crusta marmorum gratissima picturarum varietate: Cassiod. var. 1, 6, 2 [CCL 96, 17]; parvis pic-

tus maculis Thebanus ophites: Lucan. 9, 714; vgl. Martial. 1, 55, 5), was manchmal zu Missverständnissen in der Interpretation führen kann, zB. in S. Eufemia, Grado (579 nC.): squalida sub picto caelatur marmore tellus bezieht sich auf ein Bodenmosaik (G. B. Brusin [Hrsg.], Inscriptiones Aquileiae 3 [Udine 1993] nr. 3331).

IV. Abbau, Transport u. Logistik. Seit dem J. 17 nC. wurde der M.abbau zum großen Teil kaiserliches Monopol (Suet. vit. Tib. 49, 1; vgl. K. Fiehn, Art. Steinbruch: PW 3A, 2 [1929] 2241/93, bes. 2256/69); Steinbrüche u. Transport standen unter der Kontrolle kaiserlicher Funktionäre, doch scheint der Abbau nach dem Zeugnis der Inschriften oft privaten Unternehmern überlassen worden zu sein. In Rom war der Vertrieb in der Zuständigkeit der tabularii a rationibus marmorum (CIL 6, 8531) oder der tabularii stationis marmorum (ebd. 6, 410), u. es können mehrere Depots ausgemacht werden: Die wichtigsten befanden sich entlang der Fossa Traiana in der Nähe von Portus u. in Rom am Tiberhafen am Fuß des Aventin, wo sich die Statio marmorum befunden haben muss. Hier wurde der M. gelagert, der für die ratio urbica (die Behörde für die öffentlichen Bauten Roms) u. die ratio domus Augustae (die Verwaltung der kaiserl. Besitzungen) bestimmt war. Auch für die wichtigsten übrigen Steinbrüche dürfte es besondere Behörden gegeben haben (s. o. Sp. 215. 219. 223. 225. 233). Man kann dabei an einen procurator marmorum (CIL 6, 8482) denken, dem die Procuratoren der einzelnen Steinbrüche unterstanden (ebd. 6, 348; vgl. 6, 7146; s. o. Sp. 220). Wahrscheinlich waren die Steinbrüche anfangs Teil des patrimonium des Kaisers, gingen dann aber allmählich im kaiserl. fiscus auf. – Der Vertrieb einiger M.sorten (pentelischer, prokonnesischer, karystischer) könnte direkt vom Steinbruch aus organisiert worden sein, während andere, wertvollere (synnadischer, numidischer) erst in Rom in den Handel kamen. Die Steinbrüche produzierten nicht nur Blöcke, sondern auch Architekturteile, Sarkophage u. sogar bossierte Skulpturen, halbfertige oder nicht vollständig ausgeführte Arbeiten, die erst am Ort ihrer Verwendung vollendet wurden. Dies setzt eine gewisse Standardisierung von Produktion u. Bauplanung voraus, die auf die Verwendung von solch vorgefertigten Modulen eingestellt war. Aus den Inschriften auf den rohen Blöcken gewinnen wir eine Reihe von wichtigen Daten zur Organisation der Arbeiten: neben den Konsulardaten, der Angabe der Abbaustelle im Steinbruch (Ort u. Nummer), dem Namen der Werkstatt oder der caesura, die mit den Arbeiten beauftragt waren, nennen sie manchmal auch den Abschnitt des Steinbruchs (brachium) oder den Namen des Verantwortlichen für die Verwaltung eines Teils im Steinbruch (ratio). Ebenso konnten die probatores aufgeführt sein, die die Qualität des abgebauten M. überprüften. In manchen Steinbrüchen (Docimium, Brüchen des Numidicum bei Simitthus usw.) wurde auch der Procurator genannt. Ab der späteren Severerzeit sind keine entsprechenden Inschriften mehr nachweisbar (L. Bruzza, Iscrizioni dei marmi grezzi: AnnInstCorrArch 42 [1870] 106/204; M. Maischberger, M. in Rom. Anlieferung, Lager- u. Werkplätze in der Kaiserzeit [1997]; P. Pensabene, Amministrazione dei marmi e sistema distributivo nel mondo romano: G. Borghini [Hrsg.], Marmi antichi[3] [Roma 1998] 43/54).

B. Zur Bewertung von Marmor. I. Nichtchristlich. a. Erstes Jh. vC. u. erstes Jh. nC. Vitruv widmete der Verwendung von M. nur wenige Bemerkungen, hielt ihn aber für die Errichtung bedeutender Bauten für wichtig: ut haberet, quemadmodum ab arte subtilitatem, sic ab magnificentia et inpensis auctoritatem (7 praef. 17). Diese Vorstellung deckt sich mit dem Anspruch des Augustus, ein Rom aus rohen Ziegeln vorgefunden u. ein Rom aus M. hinterlassen zu haben (Suet. vit. Aug. 28, 3; PsAur. Vict. epit. 1, 18; Oros. hist. 7, 7). Seit dem 1. Jh. nC. jedoch entwickelte sich parallel dazu eine negative Sicht, die die Verwendung von M., vor allem im privaten Bereich, verurteilte (Sen. ep. 16, 8; 86, 5; 90, 10; 114, 9; 115, 9; Plin. n. h. 36, 3/8; Iuvenal. 11, 175; 14, 307) u. auch in einem allgemeinen Sinne als Zeichen des Verfalls der Sitten u. des Abrückens von der natürlichen Schlichtheit der Anfänge wertete. Am Ende der Republik wurde eigens das columnarium eingeführt, eine Steuer auf an Häusern verbaute Säulen (Cic. Att. 13, 6, 1).

b. Zweites bis sechstes Jh. Die röm. Regierung zeigte ein lebhaftes Interesse an einem repräsentativen Stadtbild, das sich ausdrücklich in Regelungen für die Wiederverwendung von M.teilen u. Säulen von privaten u. öffentlichen Gebäuden manifestierte,

die maßgebend für die Qualität der Architektur waren. Zum Schutz des publicus adspectus schränkte Alexander Severus die Möglichkeit der Zerstörung u. Entfernung von Gebäudeteilen ein (Cod. Iust. 8, 10, 2 vJ. 222; J. M. Rainer, Bau- u. nachbarrechtliche Bestimmungen im klass. röm. Recht [Graz 1987] 282/90. 293/8; ders., Probleme der Stadterhaltung in der Spätantike: RevHistDroit 59 [1991] 259/67). Erlaubt war es jedoch, Säulen u. M.teile eines Privathauses für ein öffentliches Gebäude zu verwenden (Marcian.: Dig. 39, 2, 48). Konstantin verbot die Überführung von M. u. Säulen aus einem Stadthaus auf ländliche Anwesen, erlaubte aber die Überführung von einem zum anderen Stadthaus desselben Besitzers auch in eine andere Stadt (Cod. Iust. 8, 10, 6 vJ. 321). Im J. 357 wurde eine solche Transferierung zwischen öffentlichen Gebäuden verboten (Cod. Theod. 15, 1, 1) u. in den darauf folgenden Jahren wurde dieses Verbot mehrfach bekräftigt (ebd. 15, 1, 14 vJ. 365; Cod. Iust. 8, 10, 7 vJ. 362/63; Cod. Theod. 15, 1, 16 vJ. 365; 15, 1, 19 vJ. 376; 15, 1, 37 pr. vJ. 398). Im 5. Jh. lockerte die Gesetzgebung diese Regelung für den Fall, dass der Abriss zur Errichtung eines anderen öffentlichen Gebäudes dient (Nov. Maior. 4 vJ. 488); gleichzeitig lassen sich in anderen schriftlichen Quellen Anfänge einer positiven Bewertung jeder Art von Wiederverwendung konstatieren. Theoderich schließlich bezeichnete es ausdrücklich als sinnvoll u. notwendig, Materialien von verfallenen Gebäuden für neue wieder zu verwenden (P. Liverani, Reimpiego senza ideologia. La lettura antica degli spolia, dall'arco di Constantino all'età carolingia: RömMitt 111 [2004] 412/7).

c. Marmor u. seine Konnotationen. Mit einigen M.sorten war in der Kaiserzeit aufgrund der Farbe, der Haltbarkeit u. des Werts eine besondere Bedeutung verbunden. Der Basanit mit seiner grau-grünen oder rot-braunen Farbe erlaubte es, Bronzeskulpturen nachzuahmen; darüber hinaus war dieses Material strikt mit kaiserlichen Aufträgen verbunden, u. außerhalb Ägyptens sind keine aus Basanit gefertigten Porträts von Personen bekannt, die nicht zur kaiserl. Familie gehörten. Daher liegt die Vermutung nahe, dass mit diesem Material ein bestimmter Symbolwert in Bezug auf den Kaiser verbunden war u. dass das Einstellen seines Abbaus Ende des 2. Jh. nC. mit der Übertragung dieses Wertes auf andere M.- oder Steinsorten, besonders Porphyr, in Zusammenhang stand (Belli Pasqua aO. [o. Sp. 211] 56/8). – Wegen seiner Purpurfarbe war die Verwendung von Porphyr auf das Kaiserhaus u. auf öffentliche Gebäude beschränkt (Hist. Aug. vit. Ant. Pii 11, 8; vgl. auch vit. Prob. 2, 1; Delbrück 19/30), was besonders bei Grabanlagen deutlich wird. Die Asche Neros wurde in einer Porphyrurne beigesetzt (Suet. vit. Ner. 50, 1) u. aus dem 2. Jh. sind der Porphyrsarkophag aus dem Grabmal des Hadrian (Delbrück 216/8; A. A. Vasiliev, Imperial porphyry sarcophagi in Cple: DumbOPap 4 [1948] 3/26; J. Deer, The dynastic porphyry tombs of the Norman period in Sicily = DumbOStud 5 [Cambridge 1959] 150f) u. die Porphyrurne für die Asche des Septimius Severus zu erwähnen (Dio Cass. 77, 15, 4). Von konstantinischer Zeit an (Helena u. Constantina: Lib. pontif. 1, 182 Duchesne; Delbrück 215f. 219; Maximianus Herculius u. Valentinianus II: Ambr. ep. 25 [53], 4 [CSEL 82, 1, 177f]; Konstantin: Georg. Cedren. hist. comp.: 1, 519 Bekker) bis zu Marcianus (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]; Downey aO. [o. Sp. 227]) wurden Porphyrsarkophage für kaiserliche Bestattungen zur Regel. Später begegnen sie nur in Wiederverwendung; schon für Valentinianus II griff man zu einem porphyreticum labrum, das mit tabulae porphyreticae verschlossen wurde (Ambr. ep. 25 [53], 4 [178]), u. auch Theoderich wählte für seine Bestattung einen Sarkophag aus diesem Stein (Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 39 [MG Script. rer. Lang. 304]; Delbrück 166f). – In byzantinischer Zeit bedeutete der Titel Porphyrogennetos für einen Kaiser ‚geboren im Purpurgemach' des Kaiserpalastes in Kpel, das so genannt wurde, weil es mit diesem Material ausgekleidet war (Anna Comn. Alex. 7, 2 [229f Reifferscheid = 2, 90 Leib]). In Kpel sind unter den bedeutendsten Denkmälern noch die Porphyrsäule mit dem Standbild Konstantins auf seinem Forum u. die rotae porphyreticae zu erwähnen, die, eingelassen in den Fußboden von Gebäuden, die Stelle bestimmter zeremonieller Haltepunkte bezeichneten, etwa in der Chalke, aber auch in Rom in S. Pietro in Vaticano (Delbrück 27f. 148/50). – Nach dem Ende des Porphyrabbaus war *Leo I (gest. 474) der erste Kaiser, der gezwungen war, das Zeremoniell partiell zu modifizieren; sein Sarko-

phag wurde aus Hieracitis hergestellt. In der Folgezeit wurde oft prokonnesischer M. verwendet: Für die Zeit von Justin II (565/78) bis zu den Töchtern Leos IV (886/912) werden neun Beispiele genannt (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]). Aufgrund der farblichen Übereinstimmung mit dem prokonnesischen M. können wir Sarkophage aus weißem Dokimion (Heraklios [610/41]), M. von Hierapolis (Theodora [gest. 548]) u. βασιλικὸς λίθος hier anschließen (vielleicht prokonnesischer M., für Konstantinos, den Sohn Basileios' I [869/79]: Const. Porph. caerim. 2, 42 [643 R.]; vgl. auch Nicet. Mag. vit. Theoct. Lesb. 3 [ASS Nov. 4, 226]; Mitsani aO. [o. Sp. 223]). Rotgesprenkelte Sarkophage aus sagarischem M. wurden für Konstantinos IV (668/85), Anastasios II (713/16), Thekla, die Gattin Michaels II Travlos (820/29), Maria, die Tochter des Theophilos (829/42), Leo VI (886/912), *Konstantinos VII Porphyrogennetos (913/59) u. seinen Bruder Basileios verwendet. Aus grünem thessalischen M. wurden mindestens zehn kaiserl. Sarkophage der Basilica Apostolorum hergestellt (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]: von Zenon [474/91] bis zur Familie Leos VI [886/912]). Einzelstücke sind der Sarkophag für Anastasios I (491/518) aus aquitanischem M., der aus Pavonazetto für Eudokia, die Gattin Justinians II (685/95 u. 705/11), u. der aus bithynischem M. für Zoe, die zweite Gattin Leos VI, oder aus ähnlichem Stein für Justinian I (527/65).

II. Christlich. a. Marmor u. seine Konnotationen. Die christl. Quellen übernahmen von den heidn. Schriftstellern die ambivalente Bewertung des M.: Einerseits schätzten sie marmorne Inkrustationen u. Säulen, andererseits entwickelte sich eine Luxuskritik (*Luxus II) zur Wahrung spiritueller Ideale. Marmorne Wandverkleidungen u. Säulen gehörten zu den unverzichtbaren Elementen in den Kirchen aus kaiserlicher Stiftung, um als eine dem Auftraggeber angemessene Ausstattung zu gelten. Für die Grabeskirche in Jerusalem existiert eine der wenigen konkreten Anweisungen Konstantins, die die Notwendigkeit eines reichen Säulen- u. M.schmucks auf Rechnung der Reichsverwaltung begründet (Eus. vit. Const. 3, 31,-3; vgl. 3, 34/6). Im Allgemeinen geben die antiken Beschreibungen zwar nur eine unklare Vorstellung vom Grundriss dieses Gebäudes, aber das Vorhandensein von M.schmuck wird deutlich herausgestellt; Konstantin überzog auch die Apostelkirche in Kpel vom First bis zum Boden mit M. (ebd. 3, 58); beim Bau der Basilica Eudoxiana in Gaza war es die Kaiserin, die für die Ausstattung mit Säulen aus M. von Karystos, ‚glänzend wie aus Smaragd', sorgte (Marc. Diac. vit. Porph. 84 [66 Grégoire / Kugener]); in der Nea-Kirche in Jerusalem waren die Säulen aus lokalem M., aber von unvergleichlicher Pracht u. von Farben wie Feuer (Procop. aed. 5, 6, 22: τῷ χρώματι πυρός τινα φλόγα; vgl. die Bezeichnung des sagarischen M. als φλεγμενούσιος). Paulin. Nol. carm. 27, 393f (CSEL 30, 279f) rühmte sich in Bezug auf die Felix-Basilika in Nola: quaeque prius pilis stetit, haec modo fulta columnis, / vilia mutato sprevit caementa metallo; Sidon. Apoll. ep. 2, 2, 8 (2, 48 L.) pries: columnae, quas architecti peritiores aedificiorum purpuras nuncupavere. Für christliche Schriftsteller war auch bei heidnischen Gebäuden das wichtigste Kriterium der M.: Vom Serapistempel in Alexandria sagte Rufin. h. e. 11, 23 (GCS Eus. 2, 2, 1027) nur, dass er pretiosis edita columnis et marmoris saxo war. Das Allerheiligste des Marneion von Gaza war mit M.platten ausgekleidet, die nach seiner Zerstörung zum Spott zur Pflasterung der Straße benutzt wurden, damit Menschen u. Tiere sie mit Füßen treten konnten (Marc. Diac. vit. Porph. 76 [61 Grégoire / Kugener]), gewissermaßen eine damnatio des Gebäudes durch Verhöhnung jener Teile, die einst seine Zierde waren. – Die Säule konnte auch als Metapher verwendet werden. Bei Paulinus v. Nola gewann der Vergleich von Säule u. Pfeiler eine geistige Bedeutung (carm. 28, 307/9 [CSEL 30, 304]: ipse columnas / eriget in nobis Christus veteresque resolvet / obstructae pilas animae). Joh. Chrysostomus sprach mit Bewunderung von Petrus u. Paulus als den Säulen der Kirche Roms u. wies der Säule damit nicht nur eine tragende Funktion zu, sondern auch die eines schmückenden u. repräsentativen Elements (in Rom. hom. 32, 2 [PG 60, 678]). Ausgehend vom Vers ‚Seine Beine (gleichen) M.säulen, gegründet auf Sockel von Feingold' (Cant. 5, 15a), deutete Gregor v. Nyssa (in Cant. hom. 14 [GregNyssOp 6, 417]) sie als Anspielung auf Christus, das Fundament, auf den die Pfeiler gegründet sind, die die Stützen der Kirche sind. Ferner verstand er den M. als den Glanz des Lebens u. die Beständigkeit

im Festhalten an den geistigen Gütern (διὰ δὲ τοῦ μαρμάρου νοούντων ἡμῶν τό τε λαμπρὸν τοῦ βίον καὶ τὸ πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν διάθεσιν ἐμβριθές τε καὶ ἀμετάθετον). – Auf der anderen Seite gab es eine Reihe von polemischen Stellungnahmen, die durch einen Vers des Prudentius (c. Symm. 2, 245/9) zusammengefasst werden können, der Gott sagen ließ: caementa remitto / et quae saxa Paros secat et quae Punica rupis, / quae viridis Lacedaemon habet maculosaque Synna. / ... / templum mentis amo, non marmoris (vgl. Hieron. in Jer. comm. 2, 32 [CCL 74, 75f]; Aug. en. in Ps. 74, 8 [ebd. 39, 830f]; serm. 15, 1 [ebd. 41, 193]). Wegbereiter dieser Strömung war Hieronymus, der sich darüber beklagte, dass mehr Sorgfalt auf die Ausschmückung der Gebäude als auf die Auswahl der Presbyter verwandt würde (ep. 52, 10, 1) u. dass der Luxus zu Lasten der Armen ginge (in Jes. comm. 8, 24, 7/13 [CCL 73, 318f]; in Amos comm. 2, 5, 11/3 [ebd. 76, 285f]); außerdem entlarvte er die *Heuchelei derer, die einst die Kirche verfolgten u. nun prunkvolle Basiliken bauten (in Sach. comm. 2, 8, 6 [ebd. 76A, 810]). In ähnlicher Weise kritisierte Joh. Chrysostomus diejenigen, die unnütze Bauwerke errichteten ‚mit Säulen u. Steinen von hohem Wert' (in Eph. hom. 2, 4 [PG 62, 22]), oder er beschrieb missbilligend den Luxus der Häuser, deren hervorstechendste Merkmale Säulen u. M.schmuck seien (in Phil. hom. 10, 3 [ebd. 62, 260]; in Ps. 48, 17 hom. 1, 8 [ebd. 55, 510f]); seine Ausführungen implizieren damit zugleich, dass die allgemeine Einschätzung der Bedeutung einer Stadt sich auf die Pracht ihrer Gebäude, die Zahl ihrer Säulen, geräumigen Säulengänge u. Straßen gründete (stat. 17, 2 [ebd. 49, 176]).

b. Bildersprache, Wunderberichte. Seit dem 4. Jh. nC. wurde die weiße Farbe des M. u. besonders die Anspielung auf parischen M. immer stärker als literarischer Topos zur Bezeichnung von Kostbarkeit, Wert u. vor allem geistiger Reinheit verstanden; in der Vulgata wurde dieser M. von Salomo unter den ersten Baumaterialien zur Errichtung des Tempels von Jerusalem aufgezählt (1 Chron. 29, 2); Prud. perist. 12, 51 beschreibt die Säulen von S. Paolo fuori le mura als parisch, die in Wirklichkeit jedoch prokonnesisch waren (H. Brandenburg, Die Basilica S. Paolo fuori le mura, der Apostel-Hymnus des Prudentius [Peristeph. XII] u. die architektonische Ausstattung des Baues: Ecclesia urbis. Atti del Congr. Internat. di studi sulle chiese di Roma [4/10 sec.] [Città del Vat. 2002] 1540f); nach Procop. b. Goth. 1, 22, 13 war die Verkleidung des Grabmals Hadrians ἐκ λίθου Παρίου. Vgl. auch Paulin. Nol. carm. 28, 277 (CSEL 30, 303); Mar. Victor. aleth. 3, 182 (CCL 128, 172); Ven. Fort. carm. 9, 10, 10 (MG AA 4, 1, 216); Greg. Tur. glor. mart. 64 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 81): columnis Pharis. Bei Grabbauten kennzeichnete parischer M. die Bedeutung des Toten, so Greg. Tur. glor. conf. 34 (ebd. 318); 41 (ebd. 324): Im castrum Divionensium (Dijon) war das Grab (sepulchrum) des Senators Helarius marmore Phario sculptum; 90 (ebd. 355): das Grab des seligen Lusor ex marmore Phario mirabiliter exculptum; 100 (ebd. 362): das Grab des Felix, Bischofs der Biturigi, war marmore scalptum Phario mit einem Deckel ex marmore Heracleo; hist. Franc. 4, 12 (ebd. 1, 1^2, 108). Häufig wurde hervorgehoben, wenn M. (weiß, kostbar oder allgemein glänzend) für ein Grab verwendet wurde; vgl. CIL 5, 617, 6. 622, 11: Mailand; Vict. Vit. 1, 46 (118 Lancel): Grab Arbogasts; Greg. Tur. glor. mart. 66 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 83): Grab des hl. Genesius in Clermont, dessen Errichtung auf Kosten eines anonymen Grabes geschah; vgl. auch Greg. Tur. glor. conf. 17. 34 (ebd. 307. 319); Beda h. e. 4, 19: zweites Grab der Königin Ethelthryth, Äbtissin von Elge bei Cambridge vJ. 696. Zu kritischen Stimmen vgl. Aug. discipl. 12, 13 (CCL 46, 222); cur. mort. 2, 4 (CSEL 41, 626). – Wegen seiner Farbe konnte der parische M. auch Reinheit symbolisieren: PsHilar. Pict. dedic. eccl.: PL 10, 881: erat autem Templum Dei marmore Pario, quod est, lapide albo extructum, ut candorem Ecclesiasticae castitatis exprimeret. – Die Bedeutung des Porphyrs als dem Kaiser vorbehaltenen Steins setzte sich im christl. Umfeld seit Konstantin bei Sakralbauten fort (Rom, Lateransbaptisterium: Lib. pontif. 1, 174. 234 Duch.; vgl. 1, 243 Duch.; St. Peter im Vatikan: ebd. 1, 176 Duch.; S. Lorenzo f. l. m.: ebd. 1, 181. 233; S. Maria Maggiore: ebd. 1, 234; S. de Blaauw, Papst u. Purpur. Porphyr in frühen Kirchenausstattungen in Rom: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 36/50; Kpel: Paul. Silent. descr. Soph. 376/80. 627 [237. 245 Friedl.]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 2. 9 [Script. orig. Cpol. 1, 76. 87 Preger]). In Ravenna

wurden auch bischöfliche Gräber damit gekennzeichnet (Deckplatten: Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 23 [MG Script. rer. Lang. 289]: Ursus; 29 [ebd. 293]: Neo; 33 [ebd. 297]: Exuperantius; s. aber schon Paulin. Nol. ep. 32, 17 [CCL 29, 292]: regia purpureo marmore crusta tegit). – Ein besonderes Beispiel moralischen Verständnisses von M. zeigt eine nordafrikanische Predigt des 5./6. Jh. Bei der Ausdeutung des Wunders der Heilung des Gelähmten (Joh. 5, 1/17) versicherte PsFulg. Rusp. serm. 63 (PL 65, 934C), dass die Kranken am Teich von Betesda columnae futurae erant Ecclesiae, cum acciperent sanitatem. Columnae Porphyreticae, homines bibituri Christi cruorem, Columnae Lacedaemoniae, insani liberandi a daemone, quo praesente ultra non habuit in hominibus potestatem. Columnae Pariae fulgentes in ordine, leprosi et paralytici transituri per fontem: ut dimitterent varietatem, et de fonte acciperent unitatem. Columnae Carystiae, homines sub poena laborandi sub gratia, ut juxta nomen columnarum gratis fieret sanitas aegrotorum. Der Prediger spielte mit Gegenüberstellungen, die sich auf der einen Seite auf einen Bedeutungskanon der Farben stützen, nach dem der Porphyr das Blut Christi, ‚das Weiß des Parium Zeichen der Reinheit' bedeutet, auf der anderen Seite mit Klangähnlichkeiten von Lacedaemoniae / daemone u. Carystiae / Charys. – Über Ereignisse oder Wunder, die mit M. verbunden sind, ist nichts bekannt; es gibt aber Berichte über äußerst schwere Säulen. Für die Zeit Kaiser Julians überliefert Joh. Zonar. ann. 13, 12, 30/4 (PG 134, 1149) die Erzählung von einem Bischof in *Kilikien, der für seine Kirche Säulen vom Asklepios-Tempel in Aigai verwendet hatte. Der Kaiser autorisierte den Asklepios-Priester, sie auf Kosten des Bischofs zurückbringen zu lassen; obwohl er alle erdenklichen Kräfte u. Maschinen einsetzte, gelang es ihm nur, eine einzige Säule u. diese nicht weiter als bis zum Eingang der Kirche zu schaffen. Als der Kaiser gestorben war, ließ der Bischof sie mit größter Leichtigkeit an ihren Platz zurückbringen. Der Topos von der Unmöglichkeit des Transports einer Säule durch Heiden oder Unwürdige findet sich bis zum 6. Jh. (Rufin. h. e. 10, 11 [GCS Eus.-2, 2, 975]; Gelas. Cyz. h. e. 3, 10; Socr. h. e. 1, 20; vgl. auch ebd. 7, 37, 11/5; Soz. h. e. 2, 7; Greg. Tur. glor. mart. 8 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 43]).

R. Delbruck, Antike Porphyrwerke (Roma 1932). – R. Gnoli, Marmora Romana² (ebd. 1988). – L. Lazzarini, La determinazione della provenienza delle pietre decorative usate dai romani: De Nuccio / Ungaro 223/66; Poikiloi lithoi, versiculores maculae. I marmi colorati della Grecia antica = Marmora Suppl. 1 (Pisa 2007); Interdisciplinary studies on ancient stone = ASMOSIA 6 (Padova 2002). – V. A. Maxfield / D. P. S. Peacock (Hrsg.), The Roman imperial quarries. Survey and excavations at mons Porphyrites 1994/98 1/2 (London 2001/07). – D. Monna / P. Pensabene, Marmi dell'Asia Minore (Roma 1977). – M. De Nuccio / L. Ungaro (Hrsg.), I marmi colorati di Roma imperiale (Venezia 2002). – P. Pensabene, Le principali cave di marmo bianco: De Nuccio / Ungaro 203/22. – P. Pensabene u. a., The provenance of the marbles from the depository of the temple of the Fabri Navales at Ostia: Schvoerer 203/22. – M. Schvoerer (Hrsg.), Archéomatériaux. Marbres et autres roches = ASMOSIA 4 (Bordeaux 1999).

Paolo Liverani (Übers. Gerhard Rexin).

Mars s. Etymologie: o. Bd. 6, 833; Gallia I: o. Bd. 8, 876/9; Germania (Romana): o. Bd. 10, 571/4; Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1088/90.

Marseille.

A. Allgemein. I. Name u. Lage. Die einzige Etymologie des Namens M. (Μασσαλίη: Herodt. 5, 9, 3; Μασσαλία: Thuc. 1, 13, 6) stammt erst aus dem 6. Jh. nC. u. ist wohl frei erfunden (S. Collin Bouffier, M. pendant l'antiquité grecque et romaine: Rothé / Tré-

ziny 218). Sie bezieht sich auf die Stadtgründung durch griechische Seeleute aus Kleinasien: ,Timaios sagt, dass der Steuermann beim Landen einen Fischer sah u. ihn anwies, das Haltetau an Land festzumachen (μάσσαι). Denn die Aiolier sagen μάσσαι für δῆσαι. Der Name kommt also von ἁλιεύς (,Fischer') u. μάσσαι' (,festmachen'; Steph. Byz. s. v. Μασσαλία [435f Meineke]; M. Bats, Corpus des principales sources littéraires sur M. antique: Rothé / Tréziny 148 nr. 29). – Justin beschreibt die für eine Stadtgründung besonders geeignete Lage folgendermaßen: ,nahe der Rhônemündung, in einer zurückgezogenen Bucht, wie in einem verborgenen Winkel des Meeres' (Iust. / Trog. 43, 3, 12); M. lag also zum Meer hin offen u. in der Nähe eines großen Flusses, der als bequeme Handelsstraße ins gallische Hinterland dienen konnte. Caesar bezeichnet M. als ,auf drei Seiten vom Meer umspült' (b. civ. 2, 1). – Die Stadt befindet sich auf einem aus drei Hügeln (der höchste 42 m) bestehenden felsigen Terrain, das Strab. 4, 1, 4 zufolge in der Form eines Theaters das Meer im Nordwesten u. im Süden Lacydon, den Hafen von M., überragt (Abb. 1).

II. Topographie. Die phokaische Siedlung, die zunächst auf die beiden westl. Hügel beschränkt war (St. Laurent u. des Moulins), dehnte sich seit dem 2. Viertel des 6. Jh. vC. nach Norden aus u. erreichte dann den östl. Hügel (des Carmes) u. sein Vorland bis zum Gelände der Börse, wo ein Teilstück der Stadtmauer vom Ende des 6. Jh. gefunden wurde. Im Norden, außerhalb der Stadt-

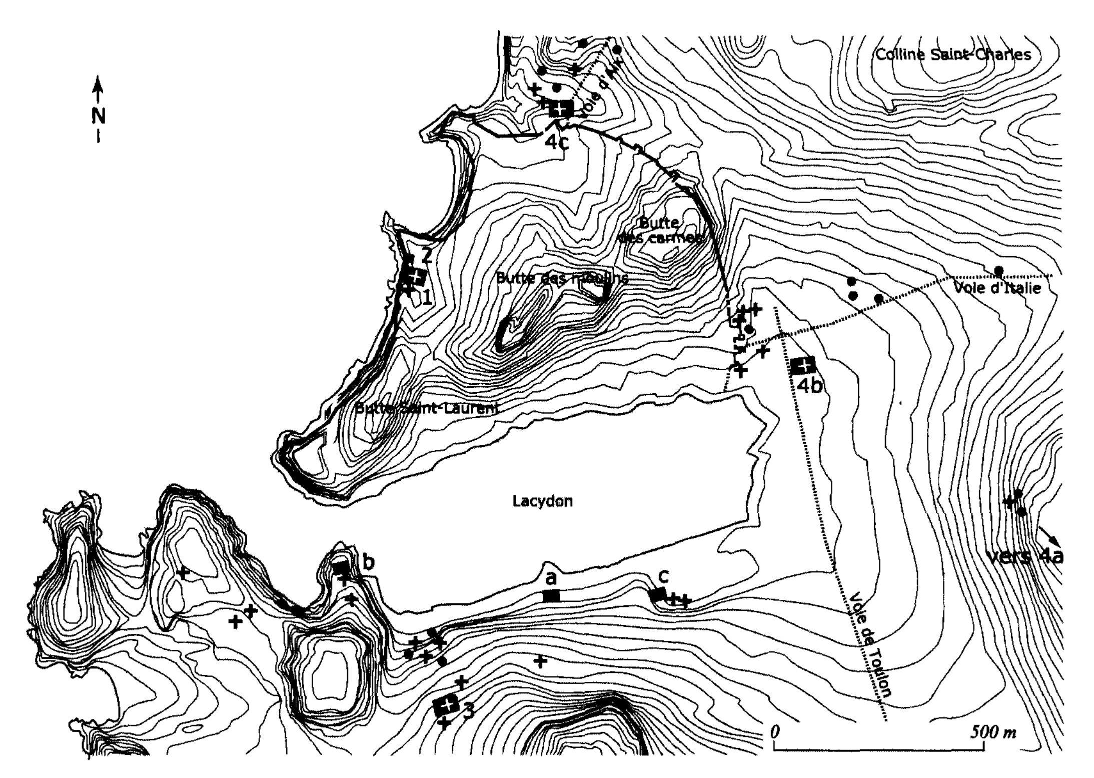


Abb. 1. Christliche Topographie des spätantiken M. (Zeichnung Ch. Hussy nach J. Guyon, auf Grundlage des Plans von M. Bouiron). – Gebäude, die sicher spätantik datiert sind: 1 Bischofskirche; 2 Baptisterium der Bischofskirche; 3 Basilika St. Victor. – Gebäude, die möglicherweise mit der Stephansbasilika identifiziert werden können: 4a Notre-Dame du Mont; 4b Grabbau auf dem Gelände der Börse; 4c Grabbasilika an der rue Malaval. – Kirchen, die wahrscheinlich spätantiken Ursprungs sind: a St. Pierre; b St. Nicholas; c St. Catherine.

• vorchristliche Nekropolen; + christliche Nekropolen; ⎍ rekonstruierter Verlauf der Stadtmauer

mauer, musste im 4. Jh. vC. ein Handwerkervorort einem Wohnviertel weichen, das nach dem Neubau der Stadtmauer in der Mitte des 2. Jh. nC. in die Stadt einbezogen wurde (H. Tréziny, Topographie, urbanisme et architecture de M. pendant l'antiquité: Rothé / Tréziny 232f. 535/8). Damit hatte M. seine bis in die Neuzeit unveränderte Ausdehnung erreicht. Das unübersichtliche Straßennetz entstand durch die im Verlauf des Wachstums der Stadt aneinander gereihten Viertel, die in sich gleichmäßig gegliedert, jedoch unterschiedlich ausgerichtet sind (ebd. 235f). – Von den öffentlichen Gebäuden sind nur die Bäder der hellenist. Zeit identifiziert. Die Agora lag auf einer Anhöhe im Tal zwischen den beiden Hügeln St. Laurent u. des Moulins, auf denen sich Heiligtümer befanden (s. unten Sp. 253; ebd. 236f). Bei den jüngsten Grabungen kamen dagegen zivile u. militärische Hafenanlagen mit zugehörigen Lagerhäusern zu Tage (ebd. 363/7. 373/83). Die vor allem aus klassischer Zeit bekannten Nekropolen befinden sich im Norden u. Osten entlang der Straßen nach Gallien u. Italien u., der Stadt gegenüber, am Südufer des Hafens Lacydon (ebd. 240). – Von der Schleifung der Arsenale u. (eher geringfügig) der Stadtmauer abgesehen, ist die Belagerung durch Caesars Truppen iJ. 49 vC. ohne nennenswerte Folgen für die Stadt geblieben. Die Kaiserzeit war wohl eher durch einen baulichen Aufschwung gekennzeichnet, vor allem in der Unterstadt, die durch die teilweise Aufschüttung des Lacydonbeckens entstanden war. Von Westen nach Osten entstanden folgende Bauwerke: ein Theater; ein Forum, das an die alte, erhöht liegende Agora angrenzte, u. mit ihr durch ein öffentliches Gebäude verbunden war; Lagerhäuser, deren Überreste zT. im Musée des Docks erhalten sind; öffentliche Thermen; schließlich Anlegeplätze u. weitere Lagerhäuser, die im Jardin des Vestiges du Centre Bourse zu sehen sind (ebd. 237/9. 326/36. 347/53. 367/70. 384f. 546/51). Das Straßennetz der Stadt änderte sich hingegen nicht, es folgten lediglich römische Häuser auf die griech. Bebauung (M. Moliner: Bizot u. a. 75/9). Gleiches gilt für die Nekropolen. – Im 5. Jh. wurde auf dem Gelände der Börse eine mächtige Vormauer vor der erhaltenen antiken Stadtmauer errichtet, während sich im Bereich extra muros Gräber, ein kleiner Siedlungskern u. Handwerksbetriebe befanden (Tréziny, Topographie aO. [o. Sp. 249] 233; ders.: Rothé / Tréziny 552f). Außerdem wurden Salinen u. bis ins 8. Jh. genutzte landwirtschaftliche Einrichtungen in anderen Außenbezirken weiter südlich u. östlich gefunden (ebd. 558f; St. Bien: ebd. 592/7). Diese Funde bestätigen die Bedeutung der Stadt, deren Topographie intra muros weniger gut bekannt ist. Die Grundstruktur der Stadt scheint allerdings erhalten geblieben zu sein, außer in der Umgebung der Kathedrale, wo schräg verlaufende Straßen das antike rechtwinklige Straßennetz überlagern (Tréziny, Topographie aO. 236). Die dürftige Dokumentation der späten Bebauung hat ihre Ursache vielleicht im schlechten Erhaltungszustand der Befunde aus dieser Zeit (ebd. 242). Das betrifft besonders die verschlammten Bereiche des Hafens (P. Pomey: Rothé / Tréziny 370f) u. den Bereich der kaiserzeitl. Thermen (C. Chappuis u. a.: ebd. 385/8). Völlig unbekannt ist das Fortleben anderer öffentlicher Gebäude. Eine Ausnahme bilden die Agora u. das Forum, die seit der Kaiserzeit zu einem organischen Ganzen verbunden waren, denn der Panegyricus antiquus des hl. Victor (s. u. Sp. 254) siedelt die Hinrichtung der Gefährten des Heiligen in superiori foro (Paneg. ant. 13) u. die Victors selbst in medio foro inferiore (ebd. 15) an (Moulinier 442. 444).

III. Stadtgeschichte. Die bei Aristoteles (frg. 549 Rose = Athen. dipnos. 13, 576AB) u. Justin (Iust. / Trog. 43, 3f) überlieferten, nur leicht divergierenden Legenden stimmen darin überein, dass die Gründung von M. ihren Ursprung in der Verbindung eines Griechen aus Ionien mit der Tochter des lokalen Stammesfürsten der Segobrigen hat. Das von Justin (ebd.) angegebene Datum für die Stadtgründung um 600 vC. (temporibus Tarquinii regis) ist archäologisch bestätigt. Eine zweite Kolonisierungswelle scheint auf die Einnahme von Phokaia durch die Perser um 545 vC. zurückzugehen (Collin Bouffier aO. 219). M.s politisches System war eine (gemäßigte: Aristot. pol. 5, 6, 1305b 4/10) Oligarchie, die der Politie nahekommt. Ein Rat von 600 Timuchen wählte 15 *Magistrate, von denen drei die höchste Macht innehatten (Strab. 4, 1, 5). – Vom Ende des 5. Jh. bis zur Mitte des 3. Jh. gründete M. zahlreiche Festungsstädte, vornehmlich an der Küste, zB. Agde, Olbia (Hyères), Antibes u. Nizza (Col-

lin Bouffier aO. 221). Das mit Rom während der Punischen Kriege geschlossene Bündnis erlaubte es M. um die Mitte des 2. Jh., die Truppen des Röm. Reiches gegen die Drohungen benachbarter gallischer Stämme, wie zunächst der Ligurer u. dann der Salluvier, zu Hilfe zu holen. Nach drei militärischen Interventionen zwischen 181 u. 122 vC. hatte Rom die ganze Region unterworfen u. M. die Kontrolle über die Küste bis nach Italien anvertraut (Strab. 4, 1, 5). Marius verfolgte die gleiche Politik, als er M. den Rhôneseitenkanal (die sog. fossae Marianae) übergab, den er von seinen Truppen 104 vC. vor dem Sieg über die Teutonen hatte graben lassen (ebd. 4, 1, 8). Im Bürgerkrieg wollte M. zunächst keine Partei ergreifen (Vell. 2, 50, 3; Caes. b. civ. 1, 35), stellte sich beim Eintreffen der Truppen des Domitius aber doch auf Pompeius' Seite (ebd. 1, 36). Die Stadt wurde daraufhin von Caesars Truppen eingeschlossen u. kapitulierte iJ. 49 vC. nach langer Belagerung (ebd. 1, 56/8; 2, 1/16. 22; Lucan. 3, 298/762). Caesar verschonte zwar die Bevölkerung, entwaffnete aber die Stadt u. brachte sie um den Großteil ihres Territorialbesitzes (mit Ausnahme von Nizza; Strab. 4, 1, 9). – Der katastrophale Ausgang der Belagerung führte jedoch zu keiner wirklichen Zäsur in der Stadtgeschichte: Der Handel florierte weiterhin, u. der Ruf der *Hochschulen, vor allem in der Medizin, blieb hervorragend (Plin. n. h. 29, 1, 9f). M. galt als zweites Athen u. war bevorzugter Studienort junger röm. Aristokraten (Strab. 4, 1, 5; Loseby 179; zu heidn. griech. Schriftstellern in M.: W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 933/5). Die griech. Kultur blieb hier so lebendig, dass der größte Teil der griech. Inschriften der Stadt der Kaiserzeit entstammt (J.-C. Decourt / J. Gascou / J. Guyon, L'épigraphie: Rothé / Tréziny 162f. 177/89). M. hatte zwar seine politische Selbständigkeit bewahrt, übernahm aber seit dem 1. Jh. die in der Kaiserzeit gebräuchlichen Regierungsmodi: Die 600 Timuchen wurden durch einen ordo decurionum ersetzt (ebd. 190 nr. 57; CIL 12, 407. 410), der cursus der Magistrate umfasste die Ämter des Quästor, duumvir u. duumvir quinquennalis; die Bürger waren in die tribus Quirina eingeschrieben (ebd. 410; Decourt / Gascou / Guyon aO. 191 nr. 60; J.-C. Decourt, Inscriptions grecques de la France [Lyon 2004] 14/6 nr. 8). – Die Notitia Galliarum verzeichnet die civitas Massiliensium an letzter Stelle der Städteliste der durch die diokletianischen Reformen entstandenen provincia Viennensis (11, 14 [CCL 175, 398]). Unter der Tetrarchie (ein genaues Datum ist unbekannt) endete also die politische Autonomie, die M. theoretisch seit der Kaiserzeit genoss. Die Stadt war in den Bürgerkrieg involviert, der auf das Ende der Tetrarchie folgte: Sie wurde 309 oder 310 von Konstantin belagert (Paneg. lat. 6 [7], 19), der dadurch die Auslieferung Maximians erreichte, der in ihren Mauern Zuflucht gesucht hatte (Lact. mort. pers. 29, 7 [SC 39, 111f]). Im Frühjahr 476 fiel M., ebenso wie Arles u. andere provenzalische Städte, in die Hände des Westgotenkönigs Eurich (Chron. Gall. 657 [MG AA 9, 665]; Iordan. Get. 47, 244 [ebd. 5, 1, 120]). – M. blieb unter der Herrschaft der Westgoten bis zu deren Niederlage in der Schlacht von Vouillé / Voulon iJ. 507, in deren Folge sich Franken u. Burgunder zur Belagerung von Arles verbündeten. Nach einer siegreichen Gegenoffensive des Feldherrn Ibba ging die Stadt 508 in den ostgotischen Machtbereich über (ebd. 58, 302 [135]). Theoderich entsandte sofort einen comes nach M., Marabaudus (Cassiod. var. 3, 34 [CCL 96, 122]), dessen Amtsbereich wohl über die Stadt hinausging (Jouanaud 159). Er bestätigte die immunitas (Cassiod. var. 4, 26 [CCL 96, 159]) u. schöpfte aus M.s öffentlichen Getreidespeichern, um seine Truppen zu versorgen (ebd. 3, 41 [125]). Durch den Tod Theoderichs u. die Rückeroberung Italiens durch Justinian geschwächt, traten die Ostgoten iJ. 536 die Provence an die Franken ab (Procop. b. Goth. 3, 33, 4). – Unter der neuen Herrschaft erlangte M. eine Bedeutung zurück, die es seit Beginn der Kaiserzeit nicht mehr gehabt hatte: Zwischen 561 u. 593 war M. Hauptstadt einer provincia, die zusammen mit Aix-en-Provence u. Avignon eine Art ‚austrasischen Korridor' inmitten der Provence bildete (Loseby 174; J. R. Palanque: Baratier 92/4). M. wurde nun durch praefecti oder rectores regiert, die den Titel patrices (Statthalter) trugen (J. Guyon, M. pendant l'antiquité tardive et le haut MA: Rothé / Tréziny 227). Die wirtschaftliche Bedeutung der Stadt, die seit dem letzten Drittel des 6. Jh. bis um dJ. 700 einen spürbaren Aufschwung erlebte (ebd. 274/8; Loseby), ließ sie jedoch zu einem Spielball der Mächte

werden, besonders zwischen 581 u. 587, als Childebert von seinem Onkel Guntram den Anteil einforderte, der ihm bei der Verwaltung der Stadt zustand. Die Konfrontation zwischen den jeweiligen Anhängern der beiden Könige, dem Statthalter Dynamius u. Bischof Theodorus, führte zu einer Art Bürgerkrieg (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 11; 8, 12 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 280f. 378]), dem bald eine schwere Pest folgte (ebd. 9, 21 [441f]), von der sich die Stadt allerdings schnell wieder erholt zu haben scheint, wie aus den archäologischen Befunden hervorgeht (J. Guyon: Bizot u. a. 49; s. u. Sp. 256f).

B. Nichtchristlich. Aus den antiken Texten ist die Existenz von Heiligtümern auf den Hügeln bekannt: Auf einer Anhöhe, die sich vermutlich mit dem Hügel St. Laurent identifizieren lässt, standen nach Strab. 4, 1, 4 die Tempel der Ephesischen Artemis u. des Apollon Delphinios, während der Hügel des Moulins wohl der arx Minervae (Iust. / Trog. 43, 5) entspricht, wo sich der Athena-Tempel befand (H. Tréziny, Les lieux de culte dans M. grecque: Hermary / Tréziny 82/6). Der einzige diesen Tempeln zuweisbare Fund ist ein großes ionisches *Kapitell ohne genauen Fundzusammenhang, das auf 520/510 vC. datiert werden kann (ebd. 135/46). Weitere Kultstätten sind im Umfeld der Gebiete vorstellbar, in denen Objekte, vermutlich mit Votivcharakter, gefunden wurden: In archaische Zeit zu datieren sind Naïskoi mit der Darstellung einer sitzenden Frau (gefunden in der rue Negrel) u. Askoi mit Silenenköpfen (gefunden in der Nähe des Hafens), die sich wohl mit Wasserkulten in Verbindung bringen lassen. Aus klassischer u. hellenistischer Zeit stammen Gegenstände aus den Grabungen bei der Börse, die Opfergaben an Demeter sein könnten (A. Hermary, Les cultes grecs et romains: Rothé / Tréziny 289f). Andere Gottheiten wie Belenos, Dionysos, Leukothea, die Matres u. Zeus (ebd. 287f) sind aus antiken Texten u. Inschriften bekannt, durch die außerdem für die röm. Zeit Priester belegt sind (Augurat, Flaminat, Pontifikat, Kollegium der seviri Augustorum; Decourt / Gascou / Guyon aO. 171), teilweise in Verbindung mit liturgischen Ämtern, wie auf einer Statuenbasis, die einem Vornehmen gewidmet war, der die Titel Augur auf Lebenszeit, Kampfrichter der Iuppiter-Spiele u. Prophet trug (CIL 12, 410: auguri perpetuo ... agonothet[e] agoni[s] Iobiani, profete; Decourt / Gascou / Guyon aO. 191 nr. 60).

C. Christlich. I. Kirchengeschichte. Als erster Bischof von M. erscheint Oresius in der Subskriptionsliste des Konzils von Arles iJ. 314 (CCL 148, 14). Jedoch ist die örtl. Kirchengemeinde sicher älter, auch wenn fast nichts über ihre Vorgeschichte bekannt ist. Einzig die mit dem Märtyrer Victor verbundenen Traditionen bilden vielleicht eine Ausnahme. Victor war Opfer der diokletianischen Verfolgung; seine Passion ist komplex u. widersprüchlich (ein durch einen Mahlstein zerquetschter Soldat: Gesta symbolica 4κ [BHL 8568z; Moulinier 416; wohl Ende 5. Jh.]; ein durch Enthauptung hingerichteter Steuermann: Paneg. ant. 6. 15 [BHL 8570; Moulinier 432. 444; wohl 6. Jh.]; ein enthaupteter Soldat: Paneg. renov. 6. 15 [BHL 8571; Moulinier 468. 482; wohl 11. Jh.]). Ob Victor Bischof von M. war, wie eine bestimmte Interpretation der Texte nahelegen könnte, ist nicht geklärt (ebd. 383/95). Im Martyrologium Hieronymianum ist sein Gedenktag am 21. VII. verzeichnet (ASS Nov. 2, 2, 388), ein eher verderbter Eintrag, aus dem die Panegyrici möglicherweise die Namen der vier Gefährten, die sie Victor zuschreiben, entnommen haben (Moulinier 238/41). – Die Gemeinde von M. scheint jedenfalls beim Aufbau der ersten christl. Strukturen in der östl. Provence einflussreich gewesen zu sein. Davon zeugen die Diskussionen des Konzils von Turin (398 oder 417?), auf dem der Bischof Proculus v. M. eine Vorrangstellung gegenüber den Bischöfen der Narbonensis II beansprucht hatte, die ihm auch lebenslang zugestanden wurde (CCL 148, 54f; J. Guyon: Bizot u. a. 41f; Palanque aO. 83). Derselbe Proculus geriet 417 in Gegnerschaft zu Bischof Patroclus v. Arles, als er in der Nähe von M. auf dem Gebiet von Arles zwei Bistümer gegründet (Gargarius u. Citharista) u. unrechtmäßig Bischöfe an deren Spitze eingesetzt hatte (ebd. 84; T. Krannich, Von Leporius bis zu Leo d. Gr. = StudTextAntChr 32 [2005] 25_{44}). Patroclus wandte sich an Papst Zosimus, der daraufhin zwischen dem 22. III. 417 u. dem 4. III. 418 in mehreren Briefen Proculus zunächst verurteilte u. schließlich exkommunizierte (ep. 1. 4f. 7 [PL 20, 642C/645A. 661A/666B. 668A/669B]), was dieser jedoch ignorierte (ep. 10f [673B/675B]). Proculus' Tod zwischen 428 u. 431 bot Papst Caelestin die Gelegenheit zur Wiederaufnahme der Be-

ziehungen zu dessen Nachfolger Venerius u. der um ihn entstandenen ‚Kirchenpartei' (Pietri 1037), die sich zur Verteidigung Augustins zusammengeschlossen hatte, dessen Andenken von Marseiller Priestern verleumdet worden war (Caelest. I ep. 21, 2 [PL 50, 530]). Das 5. Jh. lässt sich allerdings nicht auf diesen ‚heftigen u. unverzeihlichen Klerikerstreit' (Pietri 1005) reduzieren; es war wohl eher eine Art Goldenes Zeitalter für die materielle Ausstattung u. das geistliche Leben der Ortskirche (s. u. Sp. 261f). – Das 6. Jh. war, neben der Verurteilung des Contumeliosus v. Riez wegen *Ehebruchs auf einem Marseiller Konzil, einberufen 533 durch **Caesarius v. Arles (CCL 148A, 85/97), u. einer anderen Affäre, einem dem Archidiakon Vigilius angelasteten Diebstahl im Hafen (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 43 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 177f]), vor allem durch die Gestalten zweier Bischöfe geprägt. Es handelt sich zum einen um Theodorus, den Gregor v. Tours nahezu für einen Heiligen hielt (vir egregiae sanctitatis: ebd. 8, 12 [378]), obwohl er in den Putsch Gundowalds gegen König Guntram verwickelt war (ebd. 6, 24 [291f]). Theodorus hatte außerdem zusammen mit Virgilius v. Arles 591 einen Brief Gregors d. Gr. erhalten, in dem dieser sich darüber entrüstete, dass er von in der Region lebenden oder Handel treibenden Juden erfahren habe, dass die beiden Bischöfe massiv Zwangstaufen von Juden hätten durchführen lassen (ep. 1, 45 [CCL 140, 59]). Dieser Text ist um so wertvoller, als er den einzigen antiken Beleg für eine jüd. Gemeinde in M. darstellt. Die zweite bedeutende Gestalt ist Bischof Serenus, Nachfolger des Theodorus. Dieser erhielt ebenfalls Briefe von Gregor d. Gr.: 596 empfahl er ihm Augustinus, der zur Mission bei den Angelsachsen unterwegs war (ep. 6, 52 [ebd. 140, 425]). 599 verurteilte Gregor die wiederholten ikonoklastischen Praktiken: Er wies Serenus zurecht, weil dieser Heiligenbilder zerstört u. aus Kirchen entfernt hatte (ep. 9, 209 [ebd. 140A, 768]). Damit nicht genug, geißelte der Papst im folgenden Jahr erneut den unbesonnenen Eifer, der Serenus dazu gebracht hatte, Heiligenbilder zu zerschlagen, mit dem Argument, sie verdienten keine Anbetung (ep. 11, 10 [ebd. 140A, 873]: inconsiderato zelo succensus sanctorum imagines sub hoc hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confringeres; vgl. F. K. Mayr, Art. Hören: o. Bd. 15, 1036).

II. Topographie. (J. Guyon: Gauthier / Biarne 121/33; Guyon.)

a. Intra muros. Innerhalb der Stadt ist nur der bischöfliche Komplex, wohl des 5. Jh., bekannt, dessen Kultgebäude im 19. Jh. beim Bau der neuen Kathedrale gefunden wurden (Abb. 1, 1 u. 2): Im Norden befand sich ein von außen quadratisches u. von innen durch Nischen in den Ecken oktogonal gestaltetes *Baptisterium, das durch seine Größe von über 600 m^2 Grundfläche als das bedeutendste Galliens gilt. Im Süden stand eine Kirche, für die die jüngsten Grabungsergebnisse Abmessungen von ca. 50 m Länge u. 25 m Breite ergeben haben, was den Maßen der folgenden romanischen Kathedrale entspricht. Die Gebäude waren reich ausgestattet, besonders durch polychrome Mosaik- u. opus sectile-Fußböden. Südlich der Kirche stieß man außerdem auf eine Nekropole mit 15 Sarkophagen (M. Moliner: Rothé / Tréziny 453/64). Der Gebäudekomplex befand sich mit Sicherheit auf bereits in der Antike bebautem Gelände; ob es sich dabei aber um ein öffentliches Gebäude, vielleicht sogar einen Tempel gehandelt hat (Tréziny, Topographie aO. [o. Sp. 249] 237), bleibt hypothetisch. – Im Häuserblock nordöstlich des Baptisteriums wurden 2000/01 Überreste eines stattlichen Wohnsitzes mit beheizbaren Zimmern u. Thermen (2. Drittel 5. Jh.) ergraben (C. Barra u. a.: Rothé / Tréziny 447), dem sich ein neuer Fund aus noch unpublizierten Grabungen 2008/09 zuordnen lässt: ein kleines Stück eines polychromen Bodenmosaiks (Randbegrenzung durch geometrische Motive, im Mittelemblem gerippte Kratere mit Blattwerkpyramiden in den Diagonalen, an den Schmalseiten sich gegenüberstehende Pfauen u. ein Rosenstrauch, an den Langseiten Akanthus). Dieses Ensemble gehörte wahrscheinlich zu einer der domus ecclesiae, die Gregor v. Tours erwähnt (hist. Franc. 6, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 280/2]).

b. Extra muros. Im Süden, Osten u. Norden wurden im 5. Jh. in fast allen Nekropolen rings um die Stadt Grabbasiliken errichtet, die die Landschaft prägten (J. Guyon: Bizot u. a. 111).

1. Südliche Nekropole. Die der Stadt gegenübergelegene Basilika St. Victor im Bereich der südl. Nekropole (Abb. 1, 3) war die bedeutendste Kirche u. auch die einzige, die Greg. Tur. glor. mart. 76 erwähnte (MG

Script. rer. Mer. 1, 2, 89). Die in den Krypten der mittelalterl. Abtei St. Victor erhaltenen Befunde wurden kürzlich erneut untersucht (Fixot / Pelletier, Basilique; dies., Étude 207/37; dies.: Rothé / Tréziny 610/34). Auf einer das Becken des Lacydon beherrschenden Kalksteinterrasse führte ein monumentaler Portalvorbau auf einen offenen Hof, der Zugang zu zwei Bauten gewährte: im Südosten ein kleiner in den Fels gehauener Raum, der mit dem ,cubiculum' des Heiligen u. seiner Begleiter identifiziert wird, deren Bestattung Paneg. ant. 17 (Moulinier 450) als in latere montis loco, inciso velociter saxo beschreibt; im Süden die Basilika des Märtyrers, die aus einem dreischiffigen Eingangsbau u. einer großen viereckigen Halle bestand, die an die Abbruchkante eines alten Steinbruchs anschloss u. von zwei Annexen oben auf dem Felsplateau flankiert sowie von einem hohen Turm überragt wurde. Die Gebäude, in denen Bischof Theodorus Schutz vor der in der Stadt grassierenden Pest gefunden hatte, lassen sich hingegen nicht lokalisieren (Greg. Tur. hist. Franc. 9, 22 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 442]). – Die Nekropole beim Carénage-Becken, im Norden, also am Fuß von St. Victor, scheint kein Kultgebäude besessen zu haben, es sei denn, man interpretiert eine dort gefundene, mit (Votiv-?) Inschrift versehene kleine Säule als Teil eines Architekturdekors (CIL 12, 485; Decourt / Gascou / Guyon aO. [o. Sp. 251] 208 nr. 163). – Anders dagegen bei der nordwestlich gelegenen Nekropole des Fort Ganteaume: In der Nähe eines dicht belegten Grabbezirkes mit Bestattungen des 5./7. Jh. fanden sich Mauern, die der mittelalterl. Kapelle St. Nicholas (Abb. 1, b) zugeschrieben werden, deren Vorgängerbau möglicherweise eine antike Basilika war (Guyon 401; M. Moliner: Rothé / Tréziny 666f). – Die 35 Gräber aus der 2. H. des 7. Jh., die weiter westlich auf dem Gelände des Pharo gefunden wurden (ebd. 669/71), gehören zu einem weiteren Grabbezirk, von dem unbekannt ist, ob er mit einem Kultgebäude in Zusammenhang stand. – Im Osten ist durch eine Schenkung aus dJ. 1044 (Guérard 1, 59 nr. 40) eine ecclesia ... sancti Petri ... que olim vetustate destructa ad nihilum devenerat (ebd. 48 nr. 32) bekannt, deren Name auf eine spätantike oder frühmittelalterl. Gründung hindeutet. Neuere Forschungen lokalisieren das Gebäude ungefähr 300 m nordöstlich von St. Victor (Abb. 1, a; M. Bouiron / Ph. Rigaud / P. Bloesch: Bouiron u. a. 385/7). – Weiter östlich wurden bei der Zerstörung der Kapelle St. Catherine 1685 ,zahlreiche Gräber aus Steinquadern in Kastenform mit ihren Deckeln, die mit Knochen angefüllt waren' (de Ruffi 2, 55), sowie ein christl. Epitaph gefunden (Decourt / Gascou / Guyon aO. 209 nr. 165). Es gab hier also eine bedeutende Kumulation von Sarkophagen, die zu einem weiteren antiken Kultgebäude gehört haben könnten (Abb. 1, c).

2. Süd-östliche Nekropole. Auf einem Plateau zwischen den Straßen nach Toulon u. Italien liegt die Kirche St. Etienne du Plan (heute Notre-Dame du Mont), die seit dem 11. Jh. bekannt ist (Guérard 2, 62 nr. 41) u. in deren Nähe 1899 späte Gräber u. ein christl. Epitaph gefunden wurden (Decourt / Gascou / Guyon aO. 214 nr. 187; M. Moliner / M.-P. Rothé: Rothé / Tréziny 680). Die Kirche wurde seit dem 19. Jh. (Longnon 448) mehrfach mit der Stephansbasilika identifiziert, die Gregor v. Tours ,in der Nähe der Stadt' ansiedelt (hist. Franc. 6, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 281]; Abb. 1, 4a). Allerdings würde eine der beiden später in der östl. u. nördl. Nekropole gefundenen Basiliken besser zu dieser Identifizierung passen (s. unten).

3. Östliche Nekropole. Auf dem in der Spätantike stark mit Gräbern belegten Gelände der Börse (H. Tréziny / M. Bouiron / M. Moliner: Rothé / Tréziny 551f) wurden bei zwei Grabungskampagnen (1959 u. 1974) 140 m vor der Porte d'Italie u. in der Nähe der Straße nach Toulon in einem abgegrenzten Bezirk von 25 × 11 m ca. 40 Sarkophage gefunden (Abb. 1, 4b). Für eine mögliche Überdachung dieses Bereiches spricht ein ebenfalls dort gefundenes Mosaikbodenfragment. Die Interpretation der Befunde als mögliche Grabbasilika (Guyon 395/8) würde die (mit anderen Argumenten belegte) These von Duprat 285f stützen, nach der der Bau mit der oben genannten Stephansbasilika des Gregor v. Tours zu identifizieren wäre.

4. Nördliche Nekropole. Auch diese ,du Lazaret' genannte Nekropole war in der Spätantike stark belegt (M. Moliner / M.-P. Rothé: Rothé / Tréziny 563/6). Bei Grabungen 2003/04 wurde von Moliner an der rue Malaval, einige hundert Meter vor der Porte d'Aix an der via Aquensis, eine Grabbasilika des 5. Jh. gefunden (Abb. 1, 4c). Es handelt

sich um einen nach Osten ausgerichteten Bau mit einem Schiff von 16 m Breite, mindestens 35 m Länge u. halbrunder Ostapsis von 12 m Durchmesser, in dem u. um den herum 300 Gräber identifiziert werden konnten. Unter dem heute nicht mehr vorhandenen Altar befand sich ein Reliquienkasten aus Kalkstein, den man durch zwei im Sockel des Altars befindliche Öffnungen erreichen konnte. In der Nähe fanden sich zwei Sarkophage mit Bleisärgen, die mit dekorierten Schrankenplatten eingefasst u. mit Marmorplatten abgedeckt waren. In die Deckplatte waren zwei jeweils mit einem Gitter versehene Öffnungen gebohrt, die zu zwei Bronzeröhrchen führten; in der südöstl. Ecke dieser Memoria diente ein weiteres Rohr unten an der Innenwand offensichtlich zum Abfließen einer Flüssigkeit (wohl Öl), die durch den Kontakt mit den sterblichen Überresten geheiligt worden war. Die Erhöhung des Apsisfußbodens durch eine weitere Schicht von Sarkophagen führte in der Folge zur Erhöhung des Altarsockels u. zur Aufgabe des Zugangs zum Reliquiar u. des Abflusssystems der Memoria. Auch dieses Gebäude könnte möglicherweise mit der bei Gregor v. Tours erwähnten Stephansbasilika identifiziert werden (s. oben). Der Bau scheint im Laufe des Früh-MA aufgegeben worden zu sein; die Reliquien unter dem Altar wurden entnommen, die Leichname verblieben jedoch in der Memoria (M. Moliner: ebd. 566/71; Moliner; ders.: Fixot / Pelletier [Hrsg.] 107/23). – Zu erwähnen bleibt noch die Existenz eines oratorium ruris suburbani, das Gregor v. Tours in dem Bericht über die Auseinandersetzungen zwischen Bischof Theodorus u. Dynamius erwähnt, dessen genaue Lage jedoch unbekannt ist (hist. Franc. 6, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 282]; s. o. Sp. 253).

c. Klöster. Die Quellen, die Klöster erwähnen, teilen nicht mit, ob sie intra oder extra muros lagen. Da sie auch keine Namen nennen, bleibt ungewiss, ob eine oder mehrere Einrichtungen gemeint sind. Das wohl auch deswegen, weil es in M. verschiedene Asketengruppen gab, darunter die fraternitas, die Paulinus v. Nola um das Jahr 400 erwähnt (carm. 24, 311 [CSEL 30, 216]), oder die plures sancti ... mihi cari, deren Anwesenheit in M. Paulinus v. Pella 30 bis 40 Jahre später anregte, in die Stadt zu ziehen u. dort ein zurückgezogenes Leben zu führen (euch. 520f [SC 209, 92]). – Andere Klostergründungen sind besser belegt, so die des Joh. Cassianus, der sich iJ. 416 in M. niederließ (Marrou 299): Cassianus ... apud Massiliam presbyter condidit duo id est virorum et mulierum monasteria, quae usque hodie exstant (Gennad. vir. ill. 61 [TU 14, 1, 81f]). Erst seit der Mitte des 11. Jh. beanspruchten das Männerkloster St. Victor am Südufer des Lacydon u. das Frauenkloster St. Sauveur, das sich in der Stadt an der Place de Lenche befand, die Erben dieser Gründungen zu sein (M. Fixot: Bouiron u. a. 237/42; M. Bouiron, Histoire et topographie des monuments de M. médiévale: ebd. 265). Da dieses späte Datum die Identifizierungen fragwürdig erscheinen lässt, bleibt die ursprüngliche Lage der Klöster des Joh. Cassianus ungewiss (vgl. Février 70). – Literarische Quellen oder Inschriften erwähnen außerdem zwei Männer- u. vier Frauenklöster. Bei den Männerklöstern handelt es sich zunächst um eine namenlos bleibende Gemeinschaft aus dem 1. Viertel des 5. Jh., in der Rusticus v. Narbonne zusammen mit Venerius lebte, der später Bischof von M. wurde: Veneri soci(us) in monasterio conpr(es)b(yter) eccle(siae) Massiliens(is) (CIL 12, 5336). Die Formulierung legt nahe, dieses Kloster in M. zu lokalisieren, wobei aber unsicher bleibt, ob es mit der Gründung des Joh. Cassianus gleichzusetzen ist. Davon zu unterscheiden ist die cellula, in der Hilarius, der Bischof des Stammes der Gabali, aA. des 6. Jh. lebte (BHL 3910). Sie ist wohl nicht in der Stadt zu lokalisieren, denn sie lag in finibus Massiliensis urbis propter villam cuiusdam viri sublimis (vit. Hilar. 3 [J. Van der Straeten, Les manuscrits hagiographiques de Charleville = SubsHag 56 (1974) 82f]). – Von den Frauenklöstern sind zwei namentlich bekannt: Ein St. Cassianus-Kloster wird 591 in einem Brief Gregors d. Gr. erwähnt (ep. 7, 12 [CCL 140, 461f]), der die Privilegien des monasterium quod honore sancti Cassiani est consecratum bestätigt. Trotz des Namens spricht nichts dafür, dieses Kloster mit der cassianischen Gründung zu identifizieren. Auf dem Grabstein (6. Jh.?) einer Nonne (u. vielleicht Äbtissin; anders Atsma 35) wird ein St. Cyrus-Kloster erwähnt, in dem sie 40 Jahre lang gelebt hatte (Decourt / Gascou / Guyon aO. 211 nr. 173; CIL 12, 482: in monasterio scs Cyrici servivet annus quinquagenta). Die beiden anderen Klöster sind anonym. Das

eine ist das Kloster, in das **Caesarius v. Arles seine Schwester Caesaria zur Vorbereitung schickte, bevor sie iJ. 512 Äbtissin von St. Johannes in Arles wurde (Vit. Caes. Arel. 1, 35 [MG Script. rer. Mer. 3, 470]: evocat Massiliensi monasterio venerabilem germanam suam Caesariam). Auf die Existenz des anderen kann man durch den Epitaph (6./7. Jh.) der Äbtissin Tilisiola schließen, die 40 Jahre lang an der Spitze eines offenbar in M. gelegenen Klosters gestanden hatte (virgo virginibus sacris XL praefuit annis; Atsma 8 nr. 34; Decourt / Gascou / Guyon aO. 212 nr. 175; s. u. Sp. 263).

III. Religiöses Leben. M. war während der Spätantike ein Zentrum des geistlichen u. intellektuellen Lebens. Grund dafür war vor allem der Streit um die Gnadenlehre, der hier um 418 seinen Anfang nahm, als Bischof Proculus die Lehre des Mönches Leporius verurteilte (Aug. ep. 219, 2 [CSEL 57, 429f]; Krannich aO. [o. Sp. 254] 233) u. zehn Jahre später noch härter gegen Joh. Cassianus vorging, dessen Ideen u. Werke, ohne ausdrücklich genannt zu werden, eine Kontroverse entfachten, die weit über M. hinaus ging. Davon zeugen die beiden Traktate De dono perseverantiae u. De praedestinatione sanctorum, die Augustinus als Antwort auf zwei Briefe verfasste, die er aus M. von Hilarius u. Prosper v. Aquitanien erhalten hatte, die das provenzalische Asketenmilieu stärker im Blick hatten (Aug. ep. 225f [CSEL 57, 454/81]), sowie der schon zitierte Brief, den die beiden Repräsentanten des Augustinismus iJ. 431 von Papst Caelestin I erhielten, um das Andenken ihres Meisters zu verteidigen (Caelest. I ep. 21 [PL 50, 528/37]; s. o. Sp. 255), u. schließlich der Traktat Contra collatorem (PL 51, 213/76), den Prosper 432 oder 433 als Antwort auf die 13. Collatio des Joh. Cassianus verfasste. – Neben Cassianus u. Prosper lassen sich Salvian (o. Bd. 17, 1191f) u. Paulinus v. Pella unter die bedeutenden Schriftsteller aus M. einreihen. Dazu zählen aber auch Marius Victorius, der Dichter der Aletheia, einer Genesisparaphrase, Musaeus, der für Bischof Venerius Lektionsreihen zusammenstellte, u. schließlich Bischof Honoratus, der Autor mehrerer Heiligenviten, darunter vielleicht der des Hilarius v. Arles (BHL 3882; zu christl. lat. Schriftstellern in M.: W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 946). Die Werke all dieser Autoren sind zum Großteil verloren, jedoch bekannt durch die aE. des 5. Jh. verfassten Beschreibungen in De viris illustribus des Marseiller Priesters Gennadius (vir. ill. 61. 80. 100 [TU 14, 1, 81f. 88f. 97]). Das Œuvre des Gennadius selbst ist ebenfalls schlecht erhalten; ihm kann vielleicht auch die kanonische Textsammlung der Statuta ecclesiae antiqua zugeschrieben werden (Ch. Munier [Hrsg.], Les Statuta ecclesiae antiqua [Paris 1960]). – Das geistige Leben in M. hatte zwar seinen Höhepunkt im 5. Jh., blieb jedoch auch im 6. Jh. auf einem hohen Niveau. Hier tritt vor allem die Gestalt des Andarchius hervor, dessen literarische, juristische u. arithmetische Fähigkeiten Gregor v. Tours lobt (hist. Franc. 4, 46 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 180/3]). Außerdem sind Andarchius' Gönner, der Feldherr Lupus, ein Briefpartner des Venantius Fortunatus (carm. 7, 7/9 [MG AA 4, 159/64]), sowie die Statthalter Bodegisel (ebd. 7, 5 [156f]), Iovinus (ebd. 7, 11f [165/8]) u. vor allem Dynamius (ebd. 6, 9f [149/52]), dessen Bedeutung nicht auf seinen Streit mit Bischof Theodorus reduziert werden darf, zu erwähnen. Dynamius war selbst Schriftsteller, ist der Vf. der Vita des Maximus v. Riez (BHL 5853) u. war verheiratet mit Eucheria, die vielleicht Dichterin war (anders S. Santelia, Per amare Eucheria. Anth. Lat. 386 Sh. B. [Bari 2005]). Sein Enkel Dynamius verfasste für beide einen metrischen Epitaph (v. 21 [MG AA 6, 2, 194]). Das lässt auf einen regelrechten literarischen Zirkel in M. am Beginn des Früh-MA schließen.

IV. Inschriften. (Vgl. die Zusammenstellung von Decourt / Gascou / Guyon aO. 208/16 nr. 163/201, darunter einige sehr fragmentarische Stücke der jüngsten Grabungen in St. Victor; zum Zusammenhang mit nichtchristl. Inschriften ebd. 160/77.) Das Corpus, das nur zwei griech. Texte umfasst (ebd. 210 nr. 171 Abb. 155; 214 nr. 189), ist ebenso bescheiden wie das der nichtchristl. griech. u. lat. Inschriften, das ebenfalls wenig gehaltvoll ist. Wie die paganen, so sind auch die christl. Inschriften fast ausschließlich Epitaphe, die vor allem aus der nördl. u. südl. Nekropole stammen, welche in der Spätantike offenbar am stärksten belegt wurden. Die meisten scheinen aus dem 5./6. Jh. zu stammen. Sehr selten sind ältere Inschriften, unter die man nicht die von Volusianus u. Fortunatus rechnen wird (CIL 12, 489; Decourt / Gascou / Guyon aO. 202 nr. 115), zweier angeblicher Märtyrer, die wahr-

scheinlich in Wahrheit auf dem Meer umgekommene Seeleute waren (J. Rougé, À propos d'une inscription de M. Martyrs ou péris en mer?: RevÉtAnc 71 [1969] 85/99). Wenn auch die meisten Formulare wenig außergewöhnlich sind, bezeugen doch metrische oder in rhythmischer Prosa verfasste Stücke, die immerhin mehr als 10% des Bestandes ausmachen, die Bildung ihrer Verfasser, aber auch ein geistiges Leben, von dem selbst die bescheideneren Stücke Spuren bewahren (Decourt / Gascou / Guyon aO. 174/6). – Unter den figürlichen Darstellungen auf Grabsteinen sind bemerkenswert eine Orans (ebd. 209 nr. 166 Abb. 150), die Abbildung eines Votivkreuzes (ebd. nr. 167 Abb. 151) u. eines Kreuzes auf einem Olivenbaum (208f nr. 163 Abb. 148), zwei Pfauen zu Seiten eines Kantharos (211 nr. 173 Abb. 157) u. schließlich Kandelaber (?) (215 nr. 194 Abb. 170). – Die Inschriften dokumentieren auch das religiöse Leben in M. Das Corpus enthält zB. den Epitaph eines Bischofs Lazarus, in dem man wohl den Mann erkennt, der, nachdem er den Bischofsstuhl von Aix von 408 bis 411 innehatte, ein wertvoller Gehilfe des Proculus v. M. in dessen Kampf gegen Patroclus v. Arles wurde (210 nr. 169 Abb. 153). Enthalten ist auch der Grabstein einer Äbtissin Tilisiola (s. o. Sp. 261; Decourt / Gascou / Guyon aO. 212 nr. 175 Abb. 159) u. einer Nonne Eugenia, die vielleicht ebenfalls Äbtissin war (ebd. 211 nr. 173 Abb. 157). Ob sich allerdings die Epitaphe, die das Beiwort virgo (ebd. 212 nr. 176 Abb. 160) u. virgo fidelis (ebd. 214 nr. 188 Abb. 167) enthalten, auf geweihte Jungfrauen beziehen, muss offenbleiben.

V. Sarkophage. (Christern-Briesenick; V. Gaggadis-Robin, Les sarcophages de M.: Rothé / Tréziny 303/7; V. Gaggadis-Robin, La sculpture funéraire paléochrétienne à M. Les sarcophages: Fixot / Pelletier [Hrsg.] 69/88.) Das Corpus umfasst etwa 40 Stücke, Wannen u. Deckel, die häufig fragmentarisch erhalten oder nur durch alte Kopien bekannt sind. Ungefähr drei Viertel der Stücke sind importiert u. bieten einen guten Querschnitt der röm. Produktion des 4. Jh.: vor allem Nischensarkophage, einige Strigilissarkophage u. ein einziger Stadttorsarkophag vom Ende des Jh. (Christern-Briesenick 145 nr. 293, Taf. 74, 3). Die gleichen Dekorationsschemata finden sich bei den Sarkophagen aus lokaler Produktion des 5. Jh.: zwei Strigilissarkophage (ebd. 155f nr. 306, Taf. 79, 5; 158 nr. 315, Taf. 81, 1), vier Nischensarkophage, von denen der ‚von den Gefährtinnen der hl. Ursula' der monumentalste ist (ebd. 150f nr. 300, Taf. 77, 1), u. zwei Friessarkophage, von denen der spätere (5./6. Jh.) auf seiner Hauptseite eine Traditio legis, das Abrahamsopfer u. die Heilung des Blindgeborenen zeigt (ebd. 149f nr. 299, Taf. 76, 1/6). Dieser Sarkophag, der bei den jüngsten Grabungen unter St. Victor entdeckt wurde, enthielt die bekleideten Gebeine einer Frau, zu deren Schmuck ein goldenes Kreuz gehörte (Boyer 45/93; Rothé / Tréziny 632f Abb. 867).

VI. Kirchenausstattung. Die bedeutendsten Ausstattungsgegenstände stammen aus den Sammlungen oder Grabungen von St. Victor (V. Gaggadis-Robin: Rothé / Tréziny 644/7): ein Frg. eines Reliquiars, Schrankenteile, von denen einige mit einem Kantharos, Ranken u. einem Christogramm versehen sind (ebd. 645 nr. 41f Abb. 910f), u. vor allem ein monumentaler, auf allen Seiten dekorierter Altar aus dem 5. Jh. (1,78 × 1,12 m; ebd. 297. 644f nr. 39 Abb. 906/8; Y. Narasawa: Fixot / Pelletier [Hrsg.] 45/68). Er trägt unter anderem eine griech. Votivinschrift (Decourt / Gascou / Guyon aO. 210 nr. 171 Abb. 155). Aus der Grabkirche der rue Malaval kommen außer dem o. Sp. 259 erwähnten steinernen Reliquiar, der Altarbasis aus Marmor u. den Schrankenplatten mit Schuppenmuster (ebd. 570f Abb. 760/3) ein durchbrochen gearbeitetes Schrankenplatten-Frg. mit einem Christogramm, dessen Dekor zu dem der Schrankenplatten von St. Victor gepasst haben dürfte. Mit Ausnahme eines Altar-Frg., eines Kapitells u. einer Basis (ebd. 461 Abb. 499f) scheint das Material aus den Grabungen der Bischofskirche dagegen aus dem Früh-MA zu stammen.

H. Atsma, Die christl. Inschriften Galliens als Quelle für Klöster u. Klosterbewohner bis zum Ende des 6. Jh.: Francia 4 (1976) 1/57. – E. Baratier (Hrsg.), Histoire de la Provence (Toulouse 1969). – B. Bizot u. a., M. antique = Guides archéologiques de la France 42 (Paris 2007). – J. M. Blázquez Martínez, La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella (Madrid 1990). – M. Bouiron u. a. (Hrsg.), M. Trames et paysages urbains de Gyptis au roi René (Aix-en-Provence 2001). – R. Boyer (Hrsg.), Vie et mort à M. à la fin de l'antiquité. Inhumations habillées des 5[e] et 6[e] s.

et sarcophage reliquaire trouvés à l'abbaye de St.-Victor (Marseille 1987). – B. CHRISTERN-BRIESENICK, RepertChrAntSark 3. Frankreich, Algerien, Tunesien (2003) 141/58 nr. 283/315. – E.-H. DUPRAT, Essai sur les fortifications de M. dans le haut MÂ: Mém. de l'Institut Historique de Provence 6 (1929) 272/87. – P.-A. FÉVRIER, Le développement urbain en Provence de l'époque romain à la fin du XIV[e] s. = BiblÉcFranç 202 (Paris 1964). – M. FIXOT / J.-P. PELLETIER, St.-Victor de M. De la basilique paléochrétienne à l'abbatiale médiévale (Marseille 2004); St.-Victor de M. Étude archéologique et monumentale = Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 12 (Turnhout 2009). – M. FIXOT / J. -P. PELLETIER (Hrsg.), St.-Victor de M. Études archéologiques et historiques = ebd. 13 (2009). – N. GAUTHIER / J. BIARNE (Hrsg.), Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII[e] s. 3. Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles (Viennensis et Alpes Graiae et Poeninae) (Paris 1986). – B. GUÉRARD, Cartulaire de l'abbaye St.-Victor de M. 1/2 = Collection des cartulaires de France 8/9 (ebd. 1857). – J. GUYON, La topographie chrétienne de M. pendant l'antiquité tardive et le haut MÂ: Romanité et cité chrétienne, Festschr. Y. Duval (ebd. 2000) 391/407. – A. HERMARY / H. TRÉZINY (Hrsg.), Les cultes des cités phocéennes = Études Massaliètes 6 (Aix-en-Provence 2000). – J.-L. JOUANAUD, M. dans les Variae de Cassiodore: Provence historique 42 (1992) 151/63. – A. LONGNON, Géographie de la Gaule au VI[e] s. (Paris 1878). – S. T. LOSEBY, M. A late antique success story?: JournRomStud 82 (1992) 165/85. – H. I. MARROU, Le fondateur de St.-Victor de M. Jean Cassien: Provence historique 16 (1966) 297/308. – M. MOLINER, La basilique funéraire de la rue Malaval à M. (Bouches-du-Rhône): Gallia 63 (2006) 131/6. – J.-C. MOULINIER, St. Victor de M. Les récits de sa passion = StudAntCrist 49 (Città del Vat. 1993). – CH. PIETRI, Roma Christiana 2 = BiblÉcFranç 224 (Rome 1976) 1001/37. – M.-P. ROTHÉ / H. TRÉZINY, M. et ses alentours = Carte archéologique de la Gaule 13, 3 (Paris 2005). – A. / L. A. DE RUFFI, Histoire de la ville de M. (Marseille 1696) – H. G. WACKERNAGEL, Art. Massalia nr. 1: PW 14, 2 (1930) 2130/52.

Jean Guyon (Übers. Elisabet Enß).

Martialis s. Epigramm: o. Bd. 5, 562/77; Hispania II: o. Bd. 16, 649/52.

Martianus Capella.

I. Autor. Das wenige, was an sicherem Wissen über M. C. bekannt ist, ist allein seinem Werk zu entnehmen. Er nennt sich selbst ‚Felix Capella' (8, 806; 9, 999 [425, 21; 534, 7 Dick]; zu den Editionen s. u. Sp. 268). Die Überlieferung seines vollständigen Namens ‚Martianus Minneus Felix Capella' beruht auf der Inskription bzw. Subskription einiger Hss. karthagischen Ursprungs (C. Leonardi, I codici di Marziano Capella: Aevum 33 [1959] 443/89; 34 [1960] 1/99. 411/524, bes. 443). Den größten Teil seines Lebens hat er nach eigenem Zeugnis in *Karthago verbracht (9, 999 [534, 13 D.]). Das seinem Sohn Martianus gewidmete Werk (9, 997 [533, 11 D.]) hat er womöglich als Fünfzigjähriger im Anschluss an seine berufliche Tätigkeit verfasst (1, 2 [4, 7f D.]). Fraglich ist, welchen Beruf er ausgeübt hat. Möglicherweise war er als Anwalt tätig (6, 577; 9, 999 [287, 20; 534, 8f D.]; Grebe 12/5). Strittig, aber für seine Stellung zum Christentum entscheidend, ist seine Lebenszeit. Die ältere Forschung entnimmt einer Passage, die auf die Zerstörung Roms iJ. 410 gedeutet werden kann (6, 637 [311, 10/3 D.]), den terminus post quem, während Hinweise auf die Blüte Karthagos (6, 669; 9, 999 [333, 5f; 534, 13]) nur vor der Eroberung Karthagos durch die Vandalen iJ. 439 sinnvoll erscheinen u. damit den terminus ante quem bezeichnen. Gegen diese Datierung spricht die mangelnde Eindeutigkeit der herangezogenen Stellen, von denen die erste auch für die spätere Eroberung Roms durch die Vandalen iJ. 455 in Frage kommt (Shanzer 5f), während letztere auch auf die Zeit vandalischer Herrschaft nach 439 bezogen werden kann (ebd. 6f). Ein externes Zeugnis, das einer Datierung dienlich sein kann, liegt in der in 25 Hss. erhaltenen Subskription der spätantiken Ausgabe des Werkes von Securus Melior Felix vor (J. Préaux, Securus Melior Felix, l'ultime Orator Urbis Romae: Corona gratiarum, Festschr. E. Dekkers 2 [Brugge 1975] 101/21, bes. 104). Der darin enthaltene Verweis auf das Konsulat des Paulinus erlaubt es, je nachdem, welche historische Person mit dem Namen identifi-

ziert wird, die von Securus Melior Felix vorgenommene Korrektur der Überlieferung in dJ. 498 oder 534 zu datieren, u. wird in der Forschung für die Spätdatierung geltend gemacht (Shanzer 8/10), aber auch, in Verbindung mit einer Neudeutung der oben genannten Stelle (6, 637 [311, 10/3 D.]) u. der Annahme einer mindestens 50 Jahre währenden Überlieferung bis zur antiken Edition, für die Frühdatierung herangezogen (A. Cameron, Martianus and his first editor: ClassPhilol 81 [1986] 320/8). Zusätzlich beigebrachte zeitgeschichtliche Argumente versuchen, die literarische Tätigkeit des M. C. aus einem Bedürfnis nach enzyklopädischer Literatur abzuleiten, das sich kulturgeschichtlich für die Regierungszeit Thrasamunds (496/523) nachweisen lasse (S. Grebe, Gedanken zur Datierung von De nuptiis Philologiae et Mercurii des M. C.: Hermes 128 [2000] 353/68, bes. 368), setzen aber voraus, dass die Septem Artes Liberales zu diesem Zeitpunkt schon als Curriculum etabliert sind (Vössing 390f; vgl. H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 389). Eine zuverlässige Datierung ist damit aus den bisher bekannten Hinweisen nicht zu gewinnen. Sie lässt sich auch nicht aus den Indizien ermitteln, die M. C.s Stellung zum Christentum betreffen. Sein Werk als Ganzes ist frei von jeglichen Bezügen u. Anspielungen auf eine christl. Vorstellungswelt, sondern steht vielmehr ganz in der Tradition der pagagnen Wissensliteratur. Darüber hinaus zeigt er sich mit der antiken Mythologie ebenso vertraut wie mit mantischen, theurgischen u. magischen Praktiken, deren Niedergang in der Beschreibung der verlassenen Heiligtümer des *Apollon (1, 9f [9, 14/10, 10 D.]) greifbar wird. Doch machen Shanzer zufolge diese u. ähnliche Stellen den Rückschluss darauf, dass M. C. Heide war, nicht zwingend erforderlich (Shanzer 21f); sie sind ebenso plausibel als Matrix einer gelehrten Tradition erklärbar, in die sich ein christl. Autor einzeichnet, der von einem allenfalls akademischen Interesse an der paganen Mythologie bestimmt ist (Barnish 107/9).

II. Werk. Der geläufige Titel des mit dem Namen des M. C. verbundenen Werkes De nuptiis Philologiae et Mercurii ist erstmals bei *Fulgentius belegt (serm. ant. 45 [123, 4f Helm]) u. bezieht sich zunächst wohl auf die beiden ersten Bücher, spätestens ab dem 12. Jh. aber auf das Gesamtwerk (H. Backes, Die Hochzeit Merkurs u. der Philologie. Stud. zu Notkers Martian-Übers. [1982] 25f; G. Nuchelmans, Philologia et son mariage avec Mercure jusqu'à la fin du 12ᵉ s.: Latom 16 [1957] 84/107, bes. 104). Wie aus dem personifizierten Auftritt der Satura an Anfang u. Ende des Werkes deutlich wird, rechnet M. C. selbst sein Werk der Gattung der Satire zu (1, 2; 9, 997 [4, 16/20; 533, 11/5 D.]). In der Forschung wird diese Charakterisierung aufgegriffen, wenn das Werk als Übergangsphänomen zwischen Mennipeischer Satire u. Prosimetrum verstanden wird (Shanzer 29/44; B. Pabst, Prosimetrum [1994] 97/133). Damit lässt sich zugleich die Vielfalt der verwendeten Metren im Sinne der abwechslungsreichen Gestaltung eines spröden Stoffes gattungstypologisch begründen u. könnte zudem auch dadurch veranlasst sein, dass M. C. seinen Stoff narrativ nach dem Muster eines Bühnenspiels gestaltet (LeMoine 16/20). – Der Text von De nuptiis Philologiae et Mercurii ist in ca. 250 Hss. überliefert, deren stemmatische Ordnung komplex u. trotz der neueren Edition von J. Willis aus dJ. 1983 nicht eindeutig bestimmt ist (D. Shanzer, Felix Capella. Minus sensus quam nominis pecudalis: ClassPhilol 81 [1986] 62/81), so dass für eine überlieferungsgeschichtl. Analyse die auf breiterer Hss.grundlage erarbeitete u. durch die Corrigenda von J. Préaux ergänzte Edition von A. Dick aus dJ. 1969 vorzuziehen ist.

a. Inhalt u. Aufbau. Das Werk des M. C. umfasst neun Bücher, von denen die ersten beiden eine mythische Rahmenhandlung bilden, deren Zusammenhang in den folgenden sieben, die Septem Artes Liberales darstellenden Büchern sporadisch wiederkehrt u. so die Einheit des Werkes mit narrativen Mitteln sichert. Die Auswahl u. Reihenfolge der behandelten Wissenschaften (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Harmonie) lässt die Konsolidierung eines *Kanons von Grundwissenschaften erkennen, der sich von der Fächerstruktur in den Disciplinae Varros u. dem von Augustinus (ord. 2, 12, 35/16, 44 [CCL 29, 127/31]) entworfenen Curriculum zu unterscheiden beginnt. Die Rahmenhandlung, die für die narrative Gestaltung der Mythologeme u. a. aus Apuleius u. den theologischen Werken Varros schöpft u. sprachlich Parallelen zu *Fulgentius u. anderen Autoren des vandalischen Africa aufweist (Shanzer

17/21), schildert zunächst die vergebliche Brautschau des Merkur, dem Apoll schließlich die Jungfrau Philologia zuführt. Schon die Aufzählung ihrer Kompetenzen charakterisiert Philologia als Universalwissenschaft. Obgleich irdischer Abkunft, erstreckt sich ihr Erkenntnisinteresse mit Erfolg zugleich auf das Wissen, das den Göttern vorbehalten bleibt, mehr noch, sie vermag es, durch Erkenntnis die Götter selbst zu nötigen (1, 22 [16, 8/20 D.]). Der Universalität ihres Wissens u. ihrer Macht entspricht ihre ununterbrochene Einsatzbereitschaft, die weder Schlafmangel noch Mühe scheut. Die eigens einberufene Götterversammlung stimmt dieser Ehe, die in der Darstellung des M. C. für Philologia freilich eine intellektuelle Mesalliance bedeutet, zu, nicht ohne allerdings zuvor den Grundsatzbeschluss zu fassen, dass Sterblichen unter bestimmten Bedingungen aufgrund ihrer Verdienste der Aufstieg in die Welt der Unsterblichen gewährt werden kann u. dieser Aufstieg die Bedingung für die Ehe sei. Diese Verwandlung der Philologia zu einer Unsterblichen wird in einer für die Systematik des Werkes entscheidenden Szene dargestellt. Nachdem die Götterversammlung den Heiratsabsichten Merkurs zugestimmt u. seine Wahl gebilligt hat, wird die beschlossene Erhebung der Philologia eingeleitet. Der Philosophie wird der Auftrag erteilt, den Ratschluss der Götter bekanntzumachen u. mit Hilfe von Athanasia den Transformationsprozess der Philologia einzuleiten (2, 134/8 [58, 16/60, 14]). Dazu betastet sie zunächst Puls u. Brust der Philologia u. diagnostiziert rasch, dass Philologia bis zum Bersten erfüllt ist von dem Wissen, das sie angesammelt hat. Bevor Philologia daher den Becher der Unsterblichkeit leeren kann, muss sie zunächst aufnahmefähig für den Trank werden u. sich um alles erleichtern, was sie inwendig erfüllt. Sie erbricht eine ungeheure Menge an Texten. Unterschiedlich nach Art u. Ausstattung, nach Beschreibstoff u. Sprache, ergeben sie eine ganze Bibliothek, illa bibliothecalis copia (2, 139 [60, 14f]), die von den Septem Artes Liberales, den künftigen Dienerinnen der Philologia, u. den *Musen aufgesammelt u. von Apotheosis, der Mutter der Athanasia, durch Berührung u. Zählung geheiligt wird. Nicht nur Philologia wird damit verwandelt, sondern auch das durch Philologia repräsentierte Wissen, das in der Bibliothek, die sie erbricht, ansichtig wird. Die Bibliothek repräsentiert so das universale Wissen der Philologia u. zugleich die neue Ordnung dieses Wissens. Sie gibt damit durch die Ordnung, die ihr gegeben wird, das Wissenssystem vor, das das Denken bestimmt, u. umgekehrt. Erst nach dieser zweifachen Transformation kann Philologia den Becher der Unsterblichkeit leeren, steigt in der Folge durch die Sphären zur kontemplativen Betrachtung des Göttlichen auf (*Kontemplation) u. erhält am Ende als Hochzeitsgabe eben die Septem Artes Liberales zurück, die sie auch vorher schon besessen hat. Sie stellen sich bei der Hochzeitsfeier einzeln vor, so dass sich daraus erzähltechnisch die sieben folgenden enzyklopädischen Bücher ergeben, ohne dass nochmals auf die Vomierszene eingegangen wird (Vössing 400). Die Darstellung der Septem Artes Liberales selbst u. ihrer Teildisziplinen folgt weitgehend den in der antiken u. spätantiken Wissenschaftsliteratur entwickelten Vorbildern u. kompiliert den in den dem Vf. verfügbaren Quellen erreichten Wissensstand. Dabei stützt sich M. C. überwiegend differenziert nach der jeweils behandelten ars auf die einschlägige Schulliteratur, die ihrerseits u. a. die Disciplinarum libri IX Varros ausschreibt. Die eigenständige Benutzung der Enzyklopädie Varros lässt sich nicht zwingend beweisen. Zuverlässiger dagegen lassen sich Übereinstimmungen mit den spätantiken Rezensionen der Schulgrammatik für Buch 3, mit Aquila Romanus u. Fortunatianus (für Buch 5) u. mit Plinius u. Solinus (für Buch 6) konstatieren. Durchgehend ist das Bemühen des M. C. erkennbar, den jeweiligen Gegenstand übersichtlich gegliedert zu behandeln, auch wenn er darin zumeist den üblichen Darstellungskonventionen folgt, ohne zur wissenschaftssystematischen Einheit der jeweiligen Fachdisziplin vorzudringen.

b. Einheitlichkeit. Auch wenn der an u. für sich einfache Handlungsstrang durch zahlreiche gelehrte Digressionen angereichert wird, ist die Funktion der Fabula, mit narrativen Mitteln die Einheit des Werkes im Ganzen zu garantieren, dennoch klar erkennbar. Ob jedoch die erzählenden Passagen des Textes, in denen die Handlung vorangetrieben wird, zugleich Aufschluss über das Wissenschaftsverständnis bzw. -system geben, das dieser Fabula zugrunde liegt bzw. durch

sie vermittelt wird, mithin ob das Werk noch von einer anderen Einheit bestimmt ist als der der äußeren Form oder in die Allegorie der beiden ersten u. die Enzyklopädie der folgenden Bücher zerfällt, ist in der Forschung umstritten. Die Beantwortung dieser Frage liefert zugleich Hinweise auf die philosophische Situierung des M. C. u. damit auf seine Stellung zum Christentum. Entscheidend für die Deutung des Gesamtwerks ist das Verständnis des zweiten Buches von De nuptiis. Es schildert im Anschluss an die Transformation der Philologia ihre Himmelsreise, die sie in Begleitung der Iuno Pronuba durch die himmlischen Sphären führt. Nach dem Muster der Sphärenharmonie steigt sie in Halbtonschritten von Sphäre zu Sphäre auf, bis sie tota mentis acie coartata (2, 203 [76, 23 D.]) die rein geistige Gottheit in solcher Intensität verehrt, dass sie, nun endgültig transformiert, erkennt, selbst die Apotheose verdient zu haben, u. über die Milchstraße in den Götterrat einzuziehen vermag. Dieses Schema eines Erkenntnisaufstiegs (*Hierarchie), das die Erzählung strukturiert, ist als mythologische Übertragung einer rituellen Mysterien-*Initiation verstanden worden, in die außer neuplatonischen vor allem auch gnostische Motive eingegangen sind (L. Lenaz, De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus [Padua 1975] 6/26. 111f; dazu ablehnend T. Kupke, Wissenssystematisierung als enzyklopädische Intertextualität bei M. C.: H. J. Westra / T. Kupke [Hrsg.], The Berlin commentary on M. C.'s De nuptiis Philologiae et Mercurii 2 [Leiden 1998] 145/60, bes. 147/56). Das in der mythischen Erzählung erkennbare neuplatonische Motiv eines Erkenntnisaufstiegs bis zum Intelligiblen erlaubt es freilich, den Text stärker auf die schon bei *Macrobius erkennbare Tendenz zur Systematisierung des Wissens zu beziehen u. die auf die Allegorie folgende Darstellung der Septem Artes Liberales nun selbst als hierarchisiert zu verstehen, so dass das der Harmonie gewidmete neunte Buch u. der Höhepunkt der Himmelsreise der Philologia sich wechselseitig spiegeln (M. Bovey, Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'œuvre de M. C. [Trieste 2003], zusammenfassend 355/60). Zugleich lässt sich so die disziplinär-wissenschaftliche Kompetenz der Philologia mit ihrer die menschliche Rationalität übersteigenden mantischen Erkenntnisfähigkeit verbinden. Wissenschaftssystematisch wird damit gesichert, dass die auf die Erkenntnis des Wirklichen bezogenen Septem Artes Liberales der intelligiblen Struktur der Wirklichkeit im Ganzen entsprechen u. mit dieser im göttlichen *Logos ihren Ursprung haben. Insofern können sie als Vollzugsformen der menschlichen Rationalität dazu dienen, die menschliche Erkenntnisfähigkeit aus der Bindung an die den Sinnen zugänglichen Gegenstände zu befreien u. zur Rückkehr zu ihrem intelligiblen Ursprung zu befähigen (Hadot 150/4). – Gegen diese in der älteren philologischen Forschung fast durchweg bestrittene systematische Einheit des Werkes spricht freilich, dass die lehrbuchhafte Darstellung der Septem Artes Liberales in den Büchern 3 bis 9 nur lose mit dem Narratem der Rahmenhandlung verbunden scheint. Positiv gewendet erkennt Kupke in diesem Befund den bewussten Verzicht auf die Homogenisierung des Wissens, das zwar vollständig gespeichert, aber nicht systematisiert werden soll (aO. 158). Damit konvergiert die Beobachtung, dass die im Werk des M. C. realisierte Verbindung von Mennipeischer Satire u. *Enzyklopädie vor allem didaktischen Interessen verpflichtet ist, mithin weder systematisiert, noch die Relevanz dessen, was gewusst werden kann, skeptisch dekonstruiert (J. C. Relihan, Ancient Menippean satire [Baltimore 1993] 149f), sondern ausschließlich der Vermittlung dient, indem sie unterhaltend unterrichten will (H. J. Westra, Martianus prae/postmodernus?: Dionysius NS 16 [1998] 115/22, bes. 120f; ähnlich Grebe 27). Mit diesen unterschiedlichen Deutungen divergieren zugleich die Urteile über die Intention, die M. C. mit seinem Werk verfolgt. Im Blick auf den umfangreicheren enzyklopädischen Teil u. angesichts der unterstellten mangelnden Systematisierung wird es als zT. redundantes spätantikes Schulbuch angesehen (Stahl 1, 234), das mit vielfältigem Wissen prunkend vor allem der Selbstdarstellung des Autors dient (Vössing 404). Mit den Rekonstruktionsversuchen einer systematischen Einheit beider Teile erscheint es der Forschung entweder als krypto-paganes mystologisches Kompendium mit polemisch-antichristlicher Tendenz (Shanzer 43f), als der Versuch der Synthese einer Kosmologie (LeMoine 229) oder als ein von neuplatonischen Aufstiegsmodellen bestimmtes hierar-

chisiertes, konsekutives Curriculum des Trivium u. des Quadrivium (Bovey aO. 359).

III. Rezeption. Dieser Vielfalt der wissenschaftlichen Urteile entspricht die Varianz der mittelalterl. Rezeption des Werkes. Als Lehrer der Septem Artes Liberales erwähnt Gregor v. Tours am Ende seiner Historien M. C. u. versieht ihn mit dem Epitheton ‚noster', sei es, weil er ihn für einen Christen hält, sei es, weil sich die Benutzung seines Werkes im Schulunterricht schon durchgesetzt hat (hist. Franc. 10, 18 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 536, 8/14]; dazu J. Préaux, Les manuscrits principaux du De nuptiis Philologiae et Mercurii de M. C.: G. Cambier / C. Deroux / J. Préaux [Hrsg.], Lettres latines du MÂ et de la Renaissance [Bruxelles 1978] 76/128, bes. 83f). Dagegen erwähnt Cassiodor ausdrücklich, keinen Zugang zu dem Werk des M. C. gehabt zu haben (inst. 2, 20 [130, 11/4 Mynors]). Aufschlussreichere Zeugnisse der Rezeption des Werkes werden erst in den frühmittelalterl. Kommentaren zu M. C. greifbar. Der erste stammt aus der Mitte des 9. Jh. von einem Anonymus aus dem Umkreis der Schulen von Laon oder Auxerre (vormals Dunchad bzw. Martin v. Laon zugeschrieben). Durch seine Deutung integriert der Kommentator das heidn. Werk in das christl. Verständnis der Septem Artes Liberales, wie es etwa Alkuin entwickelt hat, indem er die Fähigkeit, mit ihrer Hilfe zur Wahrheitserkenntnis zu gelangen, als natürliche Anlage des menschlichen Geistes erweist (J. J. Contreni, The Cathedral School of Laon from 850 to 930 [1978] 113). Der zweite Kommentator ist Joh. Scottus Eriugena. Er setzt seinen Schwerpunkt vor allem auf das vierte Buch des Werkes, die Dialektik, u. etabliert im Anschluss daran die *Logik als universal geltende Methode der wissenschaftlichen Wahrheitssicherung (G. Schrimpf, Joh. Scottus Eriugena u. die Rezeption des M. C. im karolingischen Bildungswesen: W. Beierwaltes [Hrsg.], Eriugena. Studien zu seinen Quellen = AbhHeidelberg 1980 nr. 3, 135/48). Die Ursprungsbedingungen dieser beiden frühesten mittelalterl. Kommentare zu M. C. sind umstritten, u. je mehr Texte zugänglich werden, umso dunkler. Während der früheste bisher bekannte Kommentar nur in einer Hs. u. dort unvollständig als fortlaufender Text überliefert, aber ungleich vollständiger in etliche glossierte Hss. eingegangen ist, sind vom Kommentar des Eriugena zwei Fassungen erhalten. Die erste von ihnen ist für Eriugena zuverlässig gesichert, während die andere nach der Auffassung von B. Pabst (aO. [o. Sp. 268] 234/43) den Text des Eriugena zwar weitgehend benutzt, zum überwiegenden Teil aber auch auf einen bisher unbekannten früheren Kommentar zurückgeht. Deutlicher wird die Lage erst im letzten Viertel des 9. Jh. Zu dieser Zeit verfasst Remigius v. Auxerre einen Kommentar zum ganzen Werk, mit dem er ein zweifaches Ziel verfolgt: erstens die Erklärung der zahlreichen nach Sprache u. Sinn schwer verständlichen Stellen für eine Verwendung des Werks im Unterricht u. zweitens die Übertragung der philosophischen Aussagen des M. C. aus seinem spätantik-heidn. bzw. neuplatonischen Weltbild in ein christl. Wirklichkeitsverständnis (C. E. Lutz, The commentary of Remigius of Auxerre on M. C.: MediaevStud 19 [1957] 137/56). Dazu nutzt Remigius alle ihm verfügbaren Kommentare zu De nuptiis bzw. die Lehrbücher zu den einzelnen Septem Artes Liberales als Hilfsmittel, aus denen er auf diese Weise eine Summe verfasst, in der anhand von De nuptiis das in seiner Zeit verfügbare Wissen möglichst vollständig zusammengestellt ist. Was M. C. also dem mittelalterl. Leser mit seinem Werk bietet, ist nicht nur eine lockere Folge von Darstellungen zu den sieben Einzelwissenschaften, sondern zugleich ein erzähltes System, das diese Wissenschaften zum Inbegriff wissenschaftlicher Wahrheitssicherung macht u. ihre universale Geltung garantiert. Schon aus diesem Grunde konnte das Handbuch des M. C. zum klass. Lehrbuch des mittelalterl. Schulbetriebs werden. Als solches wird es bis in das 15. Jh. kommentiert u. dadurch für den Unterricht nutzbar gemacht.

S. I. B. Barnish, M. C. and Rome in the late 5th cent.: Hermes 114 (1986) 98/111. – S. Grebe, M. C. ‚De nuptiis Philologiae et Mercurii'. Darstellung der Sieben Freien Künste u. ihrer Beziehungen zueinander = BeitrAltK 119 (1999). – I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité² = Textes et traditions 11 (Paris 2005). – F. Le-Moine, M. C. A literary re-evaluation = MünchBeitrMediävRenaissForsch 10 (München 1972). – D. Shanzer, A philosophical and literary commentary on M. C.'s De nuptiis Philo-

logiae et Mercurii 1 = Univ. of California Publications. Classical Studies 32 (Berkeley 1986). – W. H. STAHL, M. C. and the Seven Liberal Arts 1/2 = Records of Civilization 84 (New York 1971). – K. VÖSSING, Augustinus u. M. C. Ein Diskurs im spätantiken Karthago?: Th. Fuhrer (Hrsg.), Die christl.-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen = Philosophie der Antike 28 (2008) 381/404.

Marc-Aeilko Aris.

Martin von Braga.

I. Leben. a. Politischer Hintergrund. M. war nicht zuletzt aufgrund seiner herausgehobenen Position im germ. Suebenreich der bedeutendste Bischof des 6. Jh. in der ehemaligen röm. Provinz Gallaecia, dem heutigen Norden Portugals u. Nordwesten Spaniens (Violante Branco). Die Sueben hatten noch vor den Westgoten die Iberische Halbinsel in der 1. H. des 5. Jh. zusammen mit asdingischen u. silingischen Vandalen sowie Alanen erreicht u. in der Provinz Gallaecia ein unabhängiges Königreich mit der Hauptstadt Bracara Augusta, dem heutigen Braga, errichtet, das bis zur Eroberung durch den homöischen Westgotenkönig Leovigild iJ. 585 bestand (H. Castritius u. a., Art. Sweben: ReallexGermAlt² 30 [2005] 184/212; R. Wenskus: Th. Schieder [Hrsg.], Hdb. der europ. Geschichte 1 [1976] 249f).

b. Quellen. Wichtigste biographische Quellen für M. sind: Greg. Tur. virt. Martin. 1, 11 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 144/6); hist. Franc. 5, 37 (ebd. 1, 1², 243); Ven. Fort. carm. 5, 1f (MG AA 4, 101/6); Martin. Brac. epitaph.: 283 Barlow; Isid. Hisp. Sueb. 90f (MG AA 11, 302f); chron. II 401d (ebd. 476); vir. ill. 22 (145f Codoñer Merino). Betont wird oft die geistige Nähe M.s zu *Martin v. Tours, da beide Übereinstimmungen in ihrem Lebenslauf aufweisen.

c. Leben. 1. Herkunft. M. stammte aus Pannonien (Mart. Brac. epitaph. 1 [283 Barlow]; Ven. Fort. carm. 5, 2, 21 [MG AA 4, 104]; Ribeiro Soares 16f), dem heutigen Ungarn (*Donauprovinzen), u. begab sich um 550 nach Gallaecia (A. Ferreiro, The westward journey of St. Martin of Braga: StudMonast 22 [1980] 243/51; Caspari II_4). Über die Gründe der Reise schweigen die Quellen. Er lebte zuvor vermutlich eine Weile als Asket in Palaestina (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 37 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 243]); auf eine Nähe zum dortigen Wüstenmönchtum könnte hindeuten, dass er eine bedeutende griech. Sammlung der *Apophthegmata patrum bei sich führte, die später Paschasius, einer seiner Mönche in Dumio, übersetzte (s. u. Sp. 278).

2. In Gallaecia. Greg. Tur. virt. Martin. 1, 11 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 144/6) schildert legendarisch anmutend die Umstände der Ankunft M.s in Gallaecia. Er sei dort zeitgleich mit Reliquien Martins v. Tours eingetroffen, die König Chararich für die Genesung seines an Lepra (*Aussatz) erkrankten Sohnes u. als Vorbedingung für die Annahme des großkirchlichen Bekenntnisses erbeten hatte. Dass M. sich unmittelbar vor seiner Reise nach Gallaecia in Gallien aufgehalten habe, geht aus den Quellen nicht hervor u. beruht wohl auf einer falschen Lesart bei Isid. Hisp. vir. ill. 22 (145 Codoñer Merino; vgl. krit. App. zSt.; Caspari III_2). Nach der Heilung des Sohnes habe sich der König vom Homöertum abgewendet. In dieser Zeit scheint auch eine Martin v. Tours geweihte Basilika errichtet worden zu sein, die erste für diesen Heiligen auf der Iberischen Halbinsel (Mart. Brac. in bas. 15/22 [282 B.]; Ferreiro, Braga). M. förderte die Verehrung Martins v. Tours im Suebenreich (Martin. Brac. epitaph. 3/6 [283 B.]). Ven. Fort. carm. 5, 2, 17 (MG AA 4, 104) wird M. als Martinus novus bezeichnet (Ferreiro, Braga; ders., The cult of saints and divine patronage in Gallaecia before Santiago: M. J. Dunn u. a. [Hrsg.], The pilgrimage to Compostela in the MA [New York 1996] 3/22). Da diese Erzählung über König Chararich nur bei Gregor v. Tours, nicht jedoch bei Isidor v. Sevilla u. Joh. v. Biclaro überliefert ist (A. Ferreiro, The omission of St. Martin of Braga in John of Biclaro's Chronica and the third council of Toledo: Los Visigodos [Madrid 1986] 145/8), hat die moderne Forschung sie oft als hagio-

graphische Legende abgetan u. die Existenz König Chararichs bestritten (anders ders., Braga, der die Faktizität der Schilderung Gregors u. die Existenz Chararichs verteidigt; ebenso bereits Caspari VI_3; Schäferdiek 120f). – In Dumio gründete M. ein Kloster u. wurde dessen erster Abt (Conc. Tolet. vJ. 656 decr. 2: 5, 545 Martínez Díez / Rodríguez). Später wurde Dumio zum Bistum erhoben, u. M. dessen erster Bischof (Schäferdiek 121). An der 2. Synode von Braga vJ. 572 (s. u. Sp. 279) nahm er bereits als Bischof u. Metropolit von Braga teil. – Gestorben ist M. iJ. 579/80 (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 37 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 243]; Caspari II_4; Ribeiro Soares 13/5; Schäferdiek 121f).

3. Missionsbestrebungen. Isidor u. Venantius erwähnen M.s erfolgreiche Missionsbemühungen im Suebenreich (Ferreiro, Labors; ders., Early medieval missionary tactics. The example of Martin of Braga and Caesarius of Arles: Studia Historica. Historia Antigua 6 [1988] 225/38; ders., Saint Martin of Braga and Germanic languages: Peritia 6/7 [1987/88] 298/306). So wird M. als Apostel der suebischen Gallaecia gerühmt (Ven. Fort. carm. 5, 2, 17/22 [MG AA 4, 104]), der für die zur Großkirche übertretenden Sueben eine regula fidei verfasst habe (Isid. Hisp. vir. ill. 22 [145 C. M.]). Die bei der Landnahme mehrheitlich heidn. Sueben (Hyd. chron. zJ. 448 [SC 218, 142]; B. Dumézil, Les racines chrétiennes de l'Europe [Paris 2006] 270; Ferreiro, Braga 206f) nahmen aufgrund des Wirkens einiger aus dem tolosanischen Westgotenreich entsandter Missionare im 5. Jh. das homöische Bekenntnis an (Hyd. chron. zJ. 466 [SC 218, 172]; Isid. Hisp. Sueb. 90 [MG AA 11, 302]; Dumézil aO. 270f; Schäferdiek 109/11). Unter König Chararich (550/58?) begann der Prozess der Hinwendung zur Großkirche (s. o. Sp. 276), aber erst durch die Thronbesteigung Ariamirs iJ. 558/59 (Schäferdiek 124) trat ein grundlegender Wandel ein, der den bis dahin wahrscheinlich von homöischen Bischöfen verhinderten Zusammentritt eines Konzils in Braga iJ. 561 ermöglichte. Die von M. betriebene Missionierung im Suebenreich blieb aufgrund politischer Spannungen zwischen Sueben u. Westgoten nicht folgenlos, da die Gegensätze zwischen beiden Reichen verschärft wurden; sie führten schließlich zur Eroberung des Suebenreiches durch König Leovigild (Castritius aO. 210). Dessen Versuch, die Kirche auf der ganzen Iberischen Halbinsel unter homöischen Vorzeichen zu einen, scheiterte indes (Dumézil aO. 274; Schäferdiek 157/92). – Weitere missionarische Bestrebungen richteten sich gegen Relikte paganer Vorstellungen u. Praktiken, ohne dass man den tatsächlichen Umfang der Bemühungen M.s einschätzen könnte. Die gegen heidnische Bräuche gerichtete Schrift De correctione rusticorum gilt als sein bekanntestes Werk (s. u. Sp. 282).

4. Bildung. M.s intellektuelle Fähigkeiten werden von Zeitgenossen gelobt: Ven. Fort. carm. 5, 1, 6f (MG AA 4, 102f) preist sein literarisch-stilistisches Können wie auch seine Vertrautheit mit griechischer Philosophie u. christlicher Literatur (zur Sprache M.s J. W. Rettig, The latinity of M. of Braga, Diss. Columbus, Ohio [1963]). Greg. Tur. hist. Franc. 5, 37 (MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 243) behauptet überschwänglich, dass ihm kein Zeitgenosse an Gelehrsamkeit gleichkomme.

II. Werke. a. Monastische Regeln. Unter M.s Namen ist keine monastische Regel überliefert, obwohl zumindest Isid. Hisp. vir. ill. 22 (146 C. M.) M. mehrere Klostergründungen zuschreibt (monasteria condidit; vgl. Isid. Hisp. Sueb. 91 [MG AA 11, 303]: multa monasteria condita; namentlich bekannt ist nur die Gründung in Dumio). Aufgrund des sich in dieser Zeit noch entwickelnden Mönchtums vermutete man, dass die Klöster verschiedenen Regeln oder Sammlungen von Apophthegmata patrum folgten (Ferreiro, Labors 18f): Hierzu gehören die 109 Kap. umfassenden, von M. selbst übersetzten Sententiae patrum Aegyptiorum (30/51 B.; Ribeiro Soares 60/4) oder der bedeutend umfangreichere Liber geronticon de octo principalibus vitiis (J. G. Freire [Hrsg.], A versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum 1 [Coimbra 1971] 159/340), von Paschasius v. Dumio, der von M. Griechisch gelernt hatte, auf dessen Bitte hin übersetzt (Barlow 12). Beiden Übertragungen dürfte dasselbe griech. Manuskript zugrunde gelegen haben. Viele Kap. der Sententiae sind nämlich mit denen des Liber geronticon identisch, so dass es sich bei den Sententiae offenbar um eine von M. vorgenommene Auswahl handelt (ebd. 12f; Ferreiro, Labors 18f). – Möglich ist ebenso, dass von M. gegründete Klostergemeinschaften ihre Regeln jeweils unter seiner Anweisung vor Ort formuliert haben, wobei

mit Kompilationen aus einer größeren Zahl monastischer Quellen zu rechnen ist. Die Sententiae dienten hierbei wahrscheinlich als wichtige Inspirationsquelle für das sich unter M.s Führung herausbildende gallaecische Mönchtum.

b. Kirchenrechtliches. 1. Konziliare Aktivitäten. Die von M. geführte gallaecische Kirche erlebte zwei bedeutende, in Braga abgehaltene Konzilien in den J. 561 u. 572 (105/23 B.; J. Orlandis / D. Ramos-Lissón, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam [711] [1981] 77/92). In den Akten des ersten taucht M. in der Unterschriftenliste an dritter Stelle auf, am zweiten nahm er als Metropolit von Braga u. Konzilsvorsitzender teil. Die Akten beider Synoden, angesichts weniger aus dieser Zeit erhaltener literarischer Zeugnisse eine wichtige Quelle für das Suebenreich, zeigen eine trotz geographischer Abgeschiedenheit vitale u. gut organisierte suebische Kirche, die sich mit ähnlichen Problemen wie später die toletanisch-westgotischen Synoden konfrontiert sah. – Das 1. Konzil von Braga trat am 1. V. 561 auf Befehl König Ariamirs zusammen u. hatte als eine wichtige Aufgabe die Auseinandersetzung mit der Lehre Priscillians. In 17 Anathemata wurden angebliche Lehrsätze Priscillians Punkt für Punkt verurteilt. Die Konzilsväter beziehen sich auf einen ihnen vorliegenden, nicht mehr erhaltenen Brief, den Papst *Leo d. Gr. an Bischof Turibius v. Astorga auf dessen Bitte hin geschrieben hatte u. der angebliche Lehrsätze Priscillians u. seiner Anhänger detailliert zurückwies (A. Ferreiro, Petrine primacy, conciliar authority, and Priscillian: Stud. Eph. Augustinianum 78 [2002] 641f). Darüber hinaus wird in den Konzilsakten ein weiterer Brief erwähnt, datiert auf den 29. VI. 538, den Papst Vigilius an Profuturus v. Braga bezüglich der rechtmäßigen Taufpraxis geschickt hatte; er ist außerhalb der Synodalakten erhalten (290/3 B.; ClavisPL[3] 1694). Neben den 17 Anathemata umfassen die Akten auch 22 disziplinäre Kanones. – Das 2. Konzil von Braga, am 1. VI. 572 unter König Miro versammelt, ist entscheidend von M. geprägt. In den Akten sind neben 10 disziplinären Kanones Ansprachen überliefert, die M. als Konzilsvorsitzender hielt; in einer kurzen Rede, die sich an die Verlesung der Beschlüsse des ersten Bracarense anschließt, entwirft er geradezu eine Theologie der Synode (117f B.; A. Weckwerth, Ablauf, Organisation u. Selbstverständnis antiker westl. Synoden im Spiegel ihrer Akten = JbAC ErgBd. KlR. 5 [2010] 228/30). – Barlow 83 hat aufgezeigt, dass Sprache u. Stil der Konzilsakten bis in einzelne Formulierungen hinein sprachlichen Charakteristika der Werke M.s entsprechen, ein Indiz dafür, dass er wahrscheinlich die Endredaktion der Akten übernahm.

2. Capitula Martini. (123/44 B.; Caspari XXXVII/XLI; L. Fowler-Magerl, Clavis Canonum. Selected Canon law collections before 1140 [Hannover 2005] 34; L. Kéry, Canonical collections of the early MA [Washington, D. C. 1999] 8f mit Lit.; F. Maassen, Gesch. der Quellen u. Lit. des canonischen Rechts im Abendlande 1 [1870] 802/6; G. Martínez Díez, La coleccion canónica de la iglesia sueva. Los capitula Martini: Brácara Augusta 21 [1967] 224/43.) – Es handelt sich um eine von M. angefertigte lat. Übersetzung bzw. Paraphrase griechischer Synodalkanones, die um einige lat. Kanones ergänzt wurde: 10 entstammen der Synode von Ankyra vJ. 314, 10 der Synode von Neokaisareia vJ. 319, 10 dem Konzil von Nikaia vJ. 325, 18 der antiochen. Synode vJ. 330, 2 der Synode von Gangra vJ. 343 u. 19 der Synode von Laodikaia vJ. 380 (?); 9 Kanones sind dem Konzil von Toledo vJ. 400 entnommen (Barlow 84). Die Herkunft von 11 weiteren Kanones, die sich mit dem Heidentum beschäftigen, lässt sich nicht mehr erkennen (ebd. 86). Vorangestellt ist ein kurzes Schreiben M.s an Bischof Nitigisus v. Lugo, in dem er auch Intention u. Übersetzungstechnik umreißt. Frühestmögliches Entstehungsdatum dieser Sammlung ist das J. 569 (ebd. 86). Dass diese auf der 2. Synode von Braga vorgetragen wurde, geht aus den Quellen nicht hervor; in keinem Fall sind die Capitula ein Produkt dieser Synode, auch wenn sie sich in den Hss. oft direkt an deren Akten anschließen (Caspari XXXVIII).

c. Moralische Traktate. In seinen moralischen Abhandlungen ist M. von Joh. Cassianus u. besonders von Seneca beeinflusst (P. Francoer, The relationship in thought and language between Lucius Aeneas Seneca and Martin of Braga, Diss. Michigan [1944]; A. Miranda de Barbosa, O senequismo dos opúsculos morais de S. Martinho Dumiense: Brácara Augusta 5 [1954] 259/71; P. F. Alberto, Séneca e Martinho de Braga: Eu-

phrosyne 21 [1993] 105/39). – Seine Bischof Vittimer v. Auria gewidmete Schrift De ira (Ed., ital. Übers. u. Komm.: Ch. Torre [Hrsg.], Martini Bracarensis De ira [Roma 2008]), stark geprägt von Senecas gleichnamigem Werk (G. Lopetegui, Prosa métrica versus prosa rítmica. El ‚De ira' de Séneca en un resumen de Martín de Braga: Cuadernos de Filología Clásica 3 [1992] 125/45; Ch. Torre, De Seneca a Martino di Braga [de ira 1, 1, 4]: Maia 54 [2002] 81/5) u. Joh. Cassians De iracundia, wurde wahrscheinlich nach dem 2. Konzil von Braga vJ. 572 abgefasst (P. F. Alberto, O De ira de Martinho de Braga [Oporto 1993]; Barlow 145; M. O. F. de Sousa, ‚De ira' de Seneca e de S. Martinho de Dume: Revista Portuguesa de Filosofía 6 [1950] 388/97). – Das bekannteste seiner moralischen Werke, die Formula vitae honestae (236/50 B.), enthält stoisches Gedankengut u. stellt vermutlich die epitomierte Fassung eines verlorenen Werkes Senecas dar bzw. ist an ein solches eng angelehnt (Barlow 204/6 mit unterschiedlichen Forschungspositionen). Gewidmet ist die 10 Kap. umfassende kleine Schrift König Miro, so dass sie 570/79 entstanden sein muss. Ohne biblischen Rekurs werden christlichen Idealen entsprechende Tugenden wie *Klugheit, Großzügigkeit (*Hochherzigkeit), Mäßigung u. *Gerechtigkeit propagiert. Diese für seine Zeit einzigartige Vorgehensweise M.s könnte einer Phase verdankt sein, in der der Herrscher gegenüber traditionellen Predigten nicht empfänglich schien, so dass M. auf diese Weise Prinzipien christlicher Moral in einer gefälligeren Art vermitteln wollte. Die offene Verwendung von Gedankengut Senecas scheint zum einen auf die bereits frühe Integration u. Adaptation christlichen Gedanken nahestehender paganer Strömungen zurückzuführen zu sein, zum anderen auf die Legende, Paulus habe Seneca zum christl. Glauben geführt, wodurch die Nähe Senecas zu christlichen Vorstellungen erklärt werden sollte. M. folgt hier also bereits lange bestehenden Mustern im christl. Umgang mit paganen Traditionen. Der Verweis auf Senecas moralische Prinzipien steht für ihn gewissermaßen auf einer Ebene mit Bibelzitaten. Es zeigt überdies die von Gregor v. Tours u. a. gerühmte Vertrautheit M.s mit klassischen Autoren (s. o. Sp. 278). Die Formula vitae honestae wurde lange Seneca zugeschrieben; erst Petrarca bringt das Werk mit M. in Verbindung (ep. rer. senil. 2, 4, 18 [S. Rizzo (Hrsg.), Francesco Petrarca. Res seniles. Libri I/IV (Firenze 2006) 164]). Die Beliebtheit der Formula schlägt sich in einer großen Zahl von Hss. u. frühen volkssprachlichen Übersetzungen nieder (Barlow 205/8. 224). – M.s übrige Moraltraktate sind zusammen in einem im Escorial aufbewahrten Codex überliefert (ebd. 52): 1) Pro repellenda iactantia (65/9 B.), bestehend aus 7 Kap., die sich mit Eitelkeit u. Stolz beschäftigen; 2) De superbia (69/73 B.) umfasst 10 Kap. u. war vermutlich einem Suebenherrscher gewidmet; 3) Exhortatio humilitatis (74/9 B.), eine aus 8 Kap. bestehende Schrift, deren Entstehungszeit u. Adressat unbekannt sind. Hauptquellen sind jeweils die Hl. Schrift u. Joh. Cassianus. Auch in diesen Werken tritt die oft gerühmte Intensität der literarischen Kenntniss u. spirituellen Tiefe M.s zu Tage (s. o. Sp. 278).

d. De correctione rusticorum. (Ed.: 183/203 B.; engl. Übers. u. Komm.: H. F. Palmer, Martin of Bracara. De correctione rusticorum [Washington, D. C. 1981]; galic. Übers. u. Komm.: X. E. López Pereira, Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva [La Coruña 1996]; ital. Übers. u. Komm.: M. Naldini, Martino di Braga, Contro le superstizioni [Firenze 1991]; G. López, Martini Bracarensis Pro castigatione rusticorum [Roma 1998]; portug. Übers. u. Komm.: A. A. Nascimento / M. J. Violante Branco, Instrucção pastoral sobre superstições populares [Lisboa 1997]; vgl. Barlow 159/82; Brunhölzl 69f; Caspari LIV/CXXV; McKenna 84/107; A. López, La catechesis en la Galicia medieval. Martín Duminese y el De correctione rusticorum: Estudios Mindonienses 13 [1997] 509/23.) – M.s wohl bekanntestes u. besterforschtes Werk ist De correctione rusticorum, dessen Beliebtheit im MA zahlreiche Hss. wie auch sein Modellcharakter für verschiedene Autoren bezeugen (Eligius v. Noyon, De supremo iudicio; Pirmin v. Reichenau, Scaraptus de singulis libris canonicis; Aelfric, De falsis diis [altengl.]; zusammenfassend Caspari CIX/CXXV); durch eine altnorwegische Übersetzung der Homilie Aelfrics wurde M.s Schrift auch in Island rezipiert (Brunhölzl 70; Caspari CXXII). Überdies übte der Traktat auch im Frankenreich Einfluss aus (Y. Hen, Martin of Braga's De correctione rusticorum and its uses in Frankish Gaul: E. Cohen / M. de Jong [Hrsg.],

Medieval transformations [Leiden 2001] 35/49). – Das Werk ist Polemius, Bischof von Astorga, gewidmet, wurde um das J. 572 abgefasst (Barlow 159; Caspari LXXXIX) u. enthält 19 Kap., die sich gegen im Volk tief verwurzelte heidnische Praktiken richten. Mit organisierten paganen Kulten muss sich M. indes nicht mehr auseinandersetzen. Als wichtigste Quellen u. Vorbilder dienen Augustinus' De catechizandis rudibus u. die Predigten des **Caesarius v. Arles (Barlow 163f; Ferreiro, Labors). Der Traktat ist in Form einer an romanische u. suevische Bauern gerichteten Predigt verfasst (Caspari XCf), in einem schlichten, ‚rustikalen', d. h. rhetorisch nicht geformten Latein, das von biblischer Diktion gefärbt einige Vulgarismen aufweist. – Nach einer kurzen, an Polemius adressierten Einleitung in Briefform (1) entwickelt M. eine in die Heilsgeschichte eingetragene Dämonologie (2/14): Noch vor der Schöpfung des Menschen hätten sich einige Engel unter Führung des primus archangelus gegen Gott aufgelehnt u. seien aus dem Himmel gestürzt worden (3). In der Folgezeit hätten sie als Dämonen versucht, die Menschen von Gott zu entfremden, was zu deren Verstoß aus dem Paradies geführt habe. Die Menschwerdung Gottes verdanke sich dem Bestreben, die Menschen aus dem Dämonendienst zur Verehrung des wahren Gottes (ad cultum veri Dei) zurückzuführen (13). Die paganen Gottheiten werden als Erscheinungsformen der Dämonen gedeutet, indem sie sich unter Namen wie Jupiter, Mars, Merkur u. a. als frevelhafte Menschen vergangener Zeiten ausgäben (7; *Euhemerismus). Augurien u. Weissagungen würden von ihnen gewirkt (12). Vor diesem Hintergrund weist M. im Volk verwurzelte pagane Praktiken zurück, zB. den auf den 1. Januar gelegten Jahresbeginn (10), gewisse heidnische Feste (11) oder den Brauch, die Wochentage nach heidnischen Gottheiten zu benennen (8). M.s Eintreten für die Verwendung von Zahlen anstelle der heidn. Bezeichnungen setzte sich in Gallaecia durch u. wird noch heute in Portugal praktiziert (Barlow 165; Ferreiro, Labors 25; D. Ramos-Lissón, San Martín Dumiense y las causas de la pervivencia del paganismo en la ‚Gallaecia' del siglo VI: Urbs aeterna, Festschr. C. Castillo [Pamplona 2003] 879/95). Im Schlussteil (15/9) ermahnt M. die Gläubigen, dem gegebenen Taufversprechen treu zu bleiben, das viele durch heidnische Praktiken gebrochen hätten. Besonders fordert M. sie zum häufigen Gebet u. zur Heiligung des Sonntags auf (18). – Insgesamt lässt er im Vergleich zu seinen Zeitgenossen eine offenere u. behutsamere Vorgehensweise erkennen (Ferreiro, Policy).

e. De trina mersione. Diese sakramententheologische Abhandlung (256/8 B.) umfasst fünf Kap. u. ist an einen Bischof Bonifatius adressiert, dessen Sitz unbekannt ist; entstanden ist sie zwischen 556 u. 561 (A. Ferreiro, Martin of Braga. ‚De trina mersione' and the See of Rome: Augustinianum 47 [2007] 196). M. wollte sich vor der falschen Anschuldigung verteidigen, er habe nach ‚arianischer' u. nicht nach apostolischer Form getauft. Die ‚Arianer' tauften nämlich wie die Katholiken mit dreifachem Untertauchen des Täuflings, so dass von M. gefordert wurde, im Unterschied zum ‚arianischen' Brauch ein einfaches Untertauchen vorzunehmen. Dies ist ein Indiz dafür, dass das hispanische Homöertum dieser Zeit in fundamentalen Fragen nahezu ununterscheidbar von der großkirchl. Praxis war. M. verteidigt die großkirchl. Form der Taufspendung mit Aussagen der Hl. Schrift, Kirchenväterzitaten u. der Taufpraxis in Kpel; überdies bezieht er sich intensiv auf die petrinische Autorität des röm. Bischofsitzes, indem er sich auf eine frühere Intervention von Papst Vigilius beruft (ebd.). Im Brief an Profuturus v. Braga vom 29. VI. 538 (s. o. Sp. 279) hatte sich Vigilius für dreifaches Untertauchen ausgesprochen, wobei jeweils eine Person der Dreifaltigkeit bei jedem Untertauchen genannt werden sollte. M. verteidigt seine Position mit dem Hinweis darauf, dass bloß einmaliges Untertauchen als Sabellianismus missgedeutet werden könnte, u. stellt die rhetorische Frage, ob die Katholiken auch auf den Gebrauch der Psalmen u. Evangelien verzichten sollen, da auch diese von den ‚Arianern' verwendet würden. Nicht im Taufritus, sondern in der Trinitätslehre sieht M. das entscheidende Problem des Dissenses zwischen den Homöern u. der Großkirche. Gallaecia blieb zunächst unter M.s Führung in Übereinstimmung mit Rom bei der trina immersio. Im J. 591 erlaubte Greg. M. ep. 1, 41 (CCL 140, 47/9) für Hispanien dennoch das einmalige Untertauchen, um Verwechslungen mit der homöischen Taufpraxis zu vermeiden. Diese päpstliche Ent-

scheidung wurde vom 4. Konzil von Toledo vJ. 633 in cn. 6 mit dem Hinweis darauf bekräftigt, dass die simplex immersio bereits in ganz Hispania praktiziert werde (5, 189/93 Martínez Díez / Rodríguez; Barlow 253).

f. De pascha. Die Schrift (270/5 B.) umfasst neun Kap. u. widmet sich der Frage des auf der Iberischen Halbinsel umstrittenen Ostertermins, erlangte dort jedoch nur geringe Wirkung (Barlow 261f). Wiederum wird der Brief des Papstes Vigilius an Profuturus v. Braga angeführt, in dem der röm. Bischof als Ostertermin für das J. 539 den 24. April nennt u. dessen Beachtung durch die gallaecische Kirche verpflichtend macht. Es ist unbekannt, ob Profuturus sich fügte. Das Osterfest sollte nach Mart. Brac. pasch. 9 (273 B.) nicht vor dem 22. März u. nicht nach dem 21. April gefeiert werden, so dass der von Papst Vigilius genannte Termin verwundert. Vermutlich ist diese Anordnung nicht befolgt worden oder hat sich nicht als Norm durchsetzen können. Dies zeigt, dass viele liturgisch-sakramentale Riten in einer beständigen Entwicklung u. Diskussion standen; der unterschiedliche Ostertermin im Sueben- u. Westgotenreich spiegelt die weitgehende politisch-gesellschaftliche Trennung beider Königreiche wieder. Greg. Tur. hist. Franc. 10, 23 (MG Script. rer. Mer. 1, 1², 514f) kann man entnehmen, dass in Spanien um 590 die alex., nicht aber die röm. Osterfestberechnung befolgt wurde, die sich später jedoch auch dort durchsetzen sollte (Barlow 259/62).

g. Übrige Werke. Auch werden M. einige Gedichte zugeschrieben. In der neueren Forschung wird seine Verfasserschaft für einige in Frage gestellt, was nicht zwingend erscheint (P. F. Alberto, Para una revalorização dos poemas de Martinho de Braga: Euphrosyne 22 [1994] 215/23; Barlow 276/81). Das signifikante Abweichen der verwendeten Sprache im Vergleich zum übrigen Corpus der Schriften M.s könnte auf die Tätigkeit von Sekretären (amanuenses) zurückgeführt werden. – M.s aus 20 Hexametern bestehendes Gedicht In Basilica (282 B.) rühmt die Frömmigkeit Martins v. Tours, dessen Verehrung M. im Suebenreich eingeführt u. gefördert hatte (s. o. Sp. 276). Das Gedicht war für die von König Chararich nach seinem Übertritt in Braga errichtete Basilika bestimmt u. ist vermutlich zwischen 556, dem wahrscheinlichen Datum der Ankunft M.s im Suebenreich, u. dem Ende der Herrschaft Chararichs um 558 entstanden (Ferreiro, Braga 209). – Ein zweites, sechs Hexameter umfassendes Gedicht (283 B.) mit dem Titel Epitaphium nennt Pannonien als M.s Heimat, erwähnt seine Reise in den Westen u. sein Leben in Gallaecia. Das Gedicht endet mit dem Lob des von Martin v. Tours über Gallaecia ausgeübten Patronates u. seiner Verehrung durch M. (Ferreiro, Braga 209). Einmal mehr werden die Kontakte zwischen dem merowingischen Gallien u. dem Suebenreich deutlich. – Ein letztes Gedicht (283 B.), bestehend aus 12 elegischen Disticha, trägt den Titel In refectorio u. ist für ein Kloster gedacht (277. 283 B.). – Schließlich werden M. weitere verlorene oder zweifelhafte Werke zugeschrieben (Barlow 284/7): 1) Regula fidei et sanctae religionis (Isid. Hisp. vir. ill. 22 [145f C. M.]), 2) De moribus (E. v. Wölfflin [Hrsg.], Publilii Syri sententiae [1869] 136/48; J. Machielsen, Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi 2 [Turnhout 1994] nr. 3483), 3) De paupertate (M. P. F. de Sousa, O ,De paupertate' de S. Martinho de Dume: Revista Portuguesa de Filosofia 46 [1990] 537/45; Machielsen aO. nr. 3484), 4) De trinitate (F. Stegmüller [Hrsg.], Das Trinitätssymbolum des hl. Martin v. Tours: Universitas, Festschr. A. Stohr [1960] 151/64; ClavisPL³ 1748a; Schanz, Gesch. 4, 2, 625_2), 5) Brief an König Reccared (CCL 140A, 805/11; ClavisPL³ 1714; Machielsen aO. nr. 3485). Die Authentizität dieses Briefes, meist Gregor d. Gr. zugeschrieben, ist von A. Wilmart, Codices Reginenses Latini 2 (Romae 1945) 612f verteidigt worden, während sich Barlow 287 skeptisch zeigt. – M. wurde vereinzelt als Vf. des apokryphen Briefwechsels zwischen Paulus u. Seneca vermutet, der jedoch in der Regel in das 4. Jh. datiert wird (A. Fürst: ders. u. a. [Hrsg.], Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca u. Paulus [2006] 6/10). – Nach Isid. Hisp. vir. ill. 22 (146 C. M.) hat M. zahlreiche Briefe verfasst, die jedoch nicht erhalten sind.

III. Wirkung. Die meisten der überlieferten Werke M.s weisen im MA bis in die frühe Neuzeit weite Verbreitung innerhalb u. außerhalb der Iberischen Halbinsel auf. Als einer der einflussreichsten Bischöfe des 6. Jh. leistete er den wohl bedeutendsten Beitrag zur Formierung der suebischen Kirche. Sein missionarisches Werk überdauerte die politischen Spannungen zwischen Sueben u. Westgoten, so dass er zum Apostel der Su-

eben wurde. Seine Verehrung in der Gallaecia u. sogar in Teilen der ehemaligen röm. Provinz Lusitania war noch im MA weit verbreitet (A. Ferreiro, Martín de Braga. De apóstolo dos Suevos á súa memoria en época medieval na Diocése de Mondoñedo-Ferrol: G. Pereira Menaut [Hrsg.], O Feito Diferencial Galego. Galicia fai dous mil anos [Santiago de Compostela 1997] 323/56; Ferreiro, Veneration). Eine umfassende u. präzise Darlegung von M.s Einfluss u. Rezeptionsgeschichte ist noch immer ein Desiderat der Forschung (ders., Sueves and Martin of Braga. Historiography and future research prospects: E. Koller [Hrsg.], Suevos / Schwaben. Das Königreich der Sueben auf der Iber. Halbinsel [411/585] [1998] 37/62).

C. Barlow, Martini episcopi Bracarensis opera omnia (New Haven 1950). – F. Brunhölzl, Gesch. der lat. Lit. des MA 1 (1975) 68/74. – C. P. Caspari, Martin v. Bracara's Schrift De Correctione Rusticorum (Christiania 1883). – A. Ferreiro, Braga and Tours. Some observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini (1. 11): JournEarlChrStud 3, 2 (1995) 195/210; The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th cent. Galicia: StudMonast 23 (1981) 11/26; St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices: American Benedictine Review 34 (1983) 372/95; Veneration of Martin of Tours and Martin of Braga in Northern Portugal: Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia 20/21 (1999/2000) 223/42; The Visigoths in Gaul and Iberia. A supplemental bibliography, 1984/2003 (Leiden 2006) 579/87. – S. McKenna, Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom (Washington D. C. 1938). – L. Ribeiro Soares, A linhagem cultural de S. Martinho de Dume e outros estudios dumienses (Lisboa 1999). – K. Schäferdiek, Die Kirche in den Reichen der Westgoten u. Sueven bis zur Errichtung der westgotischen kath. Staatskirche = ArbKirchGesch 39 (1967). – M. J. Violante Branco, Martin of Braga, the Sueves, and Gallaecia: A. Ferreiro (Hrsg.), The Visigoths. Studies in Culture and Society = Medieval Mediterranean 20 (Leiden 1999) 63/98.

Alberto Ferreiro (Übers. Andreas Weckwerth).

Martin von Tours.

A. Quellen. Die Schriften des Sulpicius Severus, eines Zeitgenossen u. Bewunderers M.s (geb. ca. 360, von Paulinus v. Nola zur christl. Askese hingeführt; vgl. Van Uytfanghe 1262/74), stellen die wichtigste Quelle für das Leben M.s dar. Seine Vita Martini (verfasst ca. 396/97; ed. J. Fontaine = SC 133/5) ist die leidenschaftliche Apologie für eine umstrittene Persönlichkeit (zum Konflikt M.s mit den gallo-röm. Bischöfen s. u. Sp. 292). Drei Briefe ergänzen die Vita: Der erste wehrt Zweifel an der Wundertätigkeit M.s ab, der zweite ist gleichzeitig die *Leichenrede auf M., Panegyrikus u. Trostbrief, der dritte schildert die letzten Tage M.s u. seine Leichenfeier (ep. 1/3 [SC 133, 316/44]; vgl. Van Uytfanghe 1270f). Die nach dem Tode M.s verfassten ‚Dialoge' (ed. J. Fontaine = SC 510; Van Uytfanghe 1271/3) vervollständigen um 403/04 das Bild: Sie legen den Akzent auf die Thaumaturgie u. vermitteln den Unmut martinischer Mönche gegenüber denjenigen, die die Echtheit der Wunder des Heiligen anzweifelten. Ferner beschreibt er in einem Abschnitt seiner ‚Chroniken' (ed. G. de Senneville-Grave = SC 441) die Intervention M.s im Priszillanerprozess (2, 50 [SC 441, 340/2]). Auch wenn Sulpicius Severus sich strikt dagegen verwahrt (dial. 3, 5, 6 [ebd. 510, 308]: nos pie praestruere profitemur historiae veritatem), darf doch vermutet werden, dass er aufgrund seiner apologetischen Tendenz nicht immer historisch exakt berichtet, was es erschwert, den historischen M. hinter dem literarischen Bild auszumachen (J. Fontaine: SC 133, 171/210 stellt demgegenüber den Wert des Textes als Quelle für den Charakter des gallischen Heidentums, für den Fortschritt der Christianisierung Galliens u. für die Spiritualität M.s heraus).

B. Verhältnis zu den nichtchristl. Religionen. Nur wenige Begebenheiten im Leben M.s lassen sich genau datieren, u. ihr geo-

graphischer Rahmen bleibt recht unscharf. M. wurde um 316/17 in Sabaria (heute Szombathely, Ungarn) geboren, wo sein Vater als Militärtribun stationiert war (vgl. J. Fontaine, Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini: St. M. et son temps = StudAnselm 46 [Roma 1961] 189/236; ders.: SC 134, 498/508; anders zB. Stancliffe 111/33, die die Geburt in das Jahr 336 datiert). Am 4. VII. 371 wurde er zum Bischof von Tours gewählt u. geweiht (Pietri 4; Stancliffe 116 lässt offen, ob 370, 371 oder 372). Er starb iJ. 397 in Candes, von den Gläubigen schon als Heiliger verehrt. M. lebte somit in einem Jh., das seit der sog. Mailänder Konvention iJ. 313 bis zum Tod des Theodosius 395 von einer Auseinandersetzung zwischen Heiden u. Christen geprägt ist, die diese letztlich für sich entscheiden konnten.

I. Der Soldat u. der Kampf gegen das Heidentum. a. Die kaiserl. Garde. Aufgewachsen in Pavia (Oberitalien), gehörte M. nicht demselben Milieu der gebildeten aquitanischen Aristokraten an wie sein Biograph Sulpicius Severus; dieser stellt ihn als inlitteratus dar u. sieht darin eine Gnade. M. war vor allem ein Mann der Tat; da die Söhne von Veteranen gesetzlich ebenfalls zum Kriegsdienst verpflichtet waren (Cod. Theod. 7, 22, 2 vJ. 326), diente er in der kaiserl. Garde (T. D. Barnes, The military career of M. of Tours: AnalBoll 114 [1996] 25/32). Während seines Militärdienstes teilte er nahe bei Amiens seinen Mantel mit einem Bettler (Sulp. Sev. vit. Mart. 3 [SC 133, 256/8]). Diese Geste illustriert die moralischen Werte der griech. Philanthropie wie der röm. *Humanitas u. fügt sich ebenfalls in die Tradition der *Almosen gläubiger *Juden wie auch des Handelns aufgrund des Gebotes Christi (Mt. 25, 40) ein. – Sulpicius Severus zeigt, dass M. sein Leben lang von einem Verlangen nach Gott beseelt war. Er schildert die Konversion des späteren Heiligen in einer vor allem symbolisch zu verstehenden Chronologie, die in der mit 18 Jahren empfangenen Taufe kulminiert. Im J. 356 schloss M. sich *Hilarius in Poitiers an u. wurde auf antiarianische Missionen nach Illyricum gesandt, nachdem er bei Worms vom Caesar *Iulianus seine Entlassung aus dem Heer erhalten hatte (Sulp. Sev. vit. Mart. 4 [SC 133, 260/2]). Diese Szene vor dem Caesar, der zwar offiziell noch Christ, jedoch schon von paganer Philosophie begeistert ist u. die heidn. Kulte wiederbeleben will, nutzt Sulpicius, um M. als Christen zu stilisieren, der sich unbewaffnet den feindlichen Truppen stellt u. den Palmzweig des Märtyrers erringt, ohne dass Blut vergossen wird. Auf diese Weise will er ihn den Aposteln u. Märtyrern ebenbürtig machen (vgl. Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 139; J. Fontaine, Sulpice Sévère a-t-il travesti s. M. de Tours en martyr militaire?: AnalBoll 81 [1963] 31/58). Die Beständigkeit u. Standfestigkeit M.s in Prüfungen erinnern auch an das Ideal eines stoischen Weisen, der die Vorstellungen des Lebens-,Kampfes' verinnerlicht hat (ders., Un cliché de la spiritualité antique tardive. Stetit immobilis: Romanitas - Christianitas, Festschr. J. Straub [1982] 528/52; *Martyrium).

b. Der Kampf gegen pagane Kulte. Der Soldat des Kaisers wandelt sich so zu einem gewaltsam pagane Heiligtümer zerstörenden Soldaten Christi (Sulp. Sev. vit. Mart. 13, 1; 14, 1. 3 [SC 133, 280/4]; dial. 3, 8f [ebd. 510, 316/24]; É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 914f): Er fällt zB. einen wohl von Anhängern der *Kybele verehrten *Baum (pinus: Sulp. Sev. vit. Mart. 13 [SC 133, 280/2]; V. Zarini, Hagiographie martinienne en prose et en vers. S. M. et le défi du pin abattu dans les sources de 4[e], 5[e] et 6[e] s.: L. Ciccolini [Hrsg.], Réceptions antiques [Paris 2006] 87/103); auch stoppt er einen heidn. Leichenzug, da er ihn für die Opferprozession eines ländlichen Kultes hält (Sulp. Sev. vit. Mart. 12 [SC 133, 278]). Unter vielen mehr oder weniger wunderbaren Episoden, wie zB. einer Totenauferweckung mit Hilfe zweier Engel (ebd. 7, 5f [268]; M. P. Ciccarese, ,Vita Martini 7': L'agiografia latina nei sec. 4/7. XII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 1983 [1984] 227/33), lassen sich auch unzweifelhaft historische Elemente ausmachen (Pietri 53/9): So stimmen die Berichte des Sulpicius mit den epigraphischen Zeugnissen, den Anordnungen des Codex Theodosianus in den Jahren 379/81 sowie den archäol. Funden überein. Zum B. ist in Levroux, wo M. versuchte, einen Tempel zu zerstören, der Kult eines Mars Cososus belegt (CIL 13, 1359). Des Weiteren werden die heidn. Kulte in all ihren Ausprägungen gesetzlich verboten: Die Tempel werden geschlossen (Cod. Theod. 16, 10, 10 vJ. 391; 16, 10, 12 vJ. 392). Ferner ähnelt ein von Sulpicius Severus als auf einer Säule stehend beschriebenes Göt-

terbild (dial. 3, 9, 1 [SC 510, 322]) stark einer röm. Säule bei Cinq-Mars-la-Pile bei Langeais oder auch einer bei Yzeures-sur-Creuse entdeckten behauenen Säule (E. Marot, La pile gallo-romaine de Cinq-Mars-la-Pile [Indre-et-Loire]: RevArchCentre 47 [2008] [e-Veröff.]; J.-P. Adam / F. Jambon, Le pilier d'Yzeures-sur-Creuse: Bull. de la Société Archéol. de Touraine 37 [1972] 99/106; G.-Ch. Picard, Imperator caelestium: Gallia 35 [1977] 89/113). – M. trieb die Christianisierung durch die Gründung kleiner Einsiedeleien u. die Errichtung von Landpfarreien an Orten, an denen er pagane Heiligtümer zerstört hatte, voran (Sulp. Sev. vit. Mart. 13, 9 [SC 133, 282]; *Christianisierung II). So entstand ein erstes Raster christlicher Besiedlung im Gebiet von Tours, das in den bevölkerungsreicheren Regionen, wie den Tälern der Loire, der Indre u. der Creuse, dichter war (Pietri 58). Sowohl durch seine (angebliche) Wundertätigkeit als auch durch seine Predigten bewirkte M. die Konversion von Teilen der Stadt- wie der Landbevölkerung (Sulp. Sev. vit. Mart. 15, 4 [SC 133, 286]). Auch trug er Sorge für die angemessene Verehrung der Heiligen u. die Prüfung der Echtheit von Reliquien (so entlarvte er das Grab eines angeblichen Märtyrers als unecht: ebd. 11 [276]). – Entgegen den Berichten des Sulpicius Severus war jedoch die Evangelisierung seiner Diözese noch nicht beendet, als M. starb; so sind Claudiomagus (heute Clion, Indre) u. Langeais die einzigen ländlichen Orte, an denen christliche Inschriften aus dieser Zeit gefunden wurden (CIL 13, 1323. 11282; ILCV 2340. 3040A; E. Le Blant, Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures du VIII[e] s. [Paris 1892] 220f nr. 223; F. Prévot, Aquitaine première = Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule 8 [ebd. 1997] 76f nr. 6).

II. Asket, Mönch u. Bischof. Das Verhalten M.s als Asket, als Mönch u. als Bischof ordnet sich ein in die aus Antike wie auch Judentum ererbten Geisteshaltungen.

a. Asket u. Mönch. Nach einer Zeit als Asket, die geprägt war von kargen Mahlzeiten, einer bescheidenen Einrichtung seiner Wohnung u. schlichter *Kleidung (Sulp. Sev. vit. Mart. 9, 3; 10, 2 [SC 133, 270/4]; dial. 2, 3, 2 [ebd. 510, 226]; vgl. ep. 3, 19 [ebd. 133, 342]: M. trägt das von der Philosophen- zur Asketenkleidung gewordene Pallium), wandte M. sich dem *Mönchtum zu. Er steht am Beginn der Entwicklung eines ersten gallo-röm. Mönchtums, das sich zwar am ägypt. Vorbild orientiert, aber doch stark von dem des Einsiedlers u. Mönchsvaters Antonius (gest. 356) unterscheidet. Nach seinem Aufenthalt in Poitiers u. im Illyricum (s. o. Sp. 289) machte er auf der ligurischen Insel Gallinara erste Erfahrungen als Einsiedler (I. Opelt, Art. Elleborus: o. Bd. 4, 1190). Nach Gallien zurückgekehrt, leitete er seit 361 eine von ihm gegründete Asketen-Gemeinschaft in Ligugé (11 km südlich von Poitiers; J. Fontaine, Art. Ligugé: LexMA 5 [1991] 1978f; *Gründer); diese musste er verlassen, als er gegen seinen Willen zum Bischof von Tours gewählt wurde (Sulp. Sev. vit. Mart. 9 [SC 133, 270/2]; W. Speyer, Art. Gans: JbAC 16 [1973] 187/9). M. übte jedoch sein Bischofsamt aus, ohne sein Mönchsein aufzugeben: So gründete er zB. eine Einsiedelei in Marmoutier (3 km flussaufwärts von Tours; G. Devailly, Art. Marmoutier: LexMA 6 [1993] 318f), wo er auch selbst eine Zelle hatte. Die Mönche dieses Klosters lebten nicht in Isolation u. hatten keine ausgesprochene Regel für ihr Gemeinschaftsleben; sie praktizierten eine sehr strenge Askese, pflegten Gebet u. Schriftlesung u. fertigten Kopien von Hss. an. – Indem M. das Leben eines Bischofs mit dem eines Mönchs verband, verwirklichte er das Ideal der vita mixta: Er teilte seine Zeit zwischen Stadt u. Land, Einkehr u. Umgang mit anderen Menschen, vita activa u. vita contemplativa. So führt die martinische Spiritualität aus christlicher Perspektive die von der stoischen u. neupythagoreischen Philosophie gerühmten Werte, wie das Leben in Einsamkeit u. Zurückgezogenheit, in Besinnlichkeit u. Stille, fort; sie tendiert zu der aristotelischen Verbindung von vita activa u. vita contemplativa (*Lebensform). Auf diese Weise ermöglichte M. eine Öffnung von Kirche u. Kloster für Stadt u. Land zugleich.

b. Bischof. Es ist kaum abzuschätzen, inwieweit die Ausstrahlung des Bischofs M. die Gläubigen beeindruckte u. beeinflusste. Dagegen treten seine Beziehungen zu den kirchl. u. kaiserl. Einrichtungen seiner Zeit u. ihren Repräsentanten mit größerer Deutlichkeit zutage. So stieß M. zB. bis zu seinem Tod auf den Widerstand einiger Bischöfe (Sulp. Sev. vit. Mart. 27, 3 [SC 133, 314]; besonders anlässlich seiner Wahl: ebd. 9, 3

[270/2]). Hierin lässt sich einerseits der Ausdruck eines Antiklerikalismus von Seiten des Sulpicius erkennen, andererseits die Abneigung einiger aus dem senatorischen Adel stammender Bischöfe gegenüber dem schmutzigen u. ungepflegten Erscheinungsbild M.s. Dieser ließ sich von Geistlichen beschimpfen (Sulp. Sev. dial. 3, 15 [SC 510, 348/54]: von seinem späteren Nachfolger Brictius) u. hatte Schwierigkeiten, Gehorsam einzufordern (zB. von seinem Erzdiakon: ebd. 2, 1 [214/20]). Doch war ihm ein von der Askese begeisterter Teil der gallo-röm. Aristokratie gewogen, u. a. Sulpicius Severus, dessen Schwiegermutter Bassula u. Paulinus v. Nola; auch pflegte er enge Beziehungen zu Vertretern der sozialen Elite (zB. dem einstigen Prätorianerpräfekten Auspicius, dem früheren vicarius Lycontius, Evanthius, dem ehemaligen Präfekten Arborius u. der Frau des comes Avitianus [Sulp. Sev. vit. Mart. 19, 1f (SC 133, 292); dial. 2, 2, 3/7; 3, 3, 2; 3, 7, 1/5; 3, 10, 6; 3, 14, 3/6 (ebd. 510, 222/6. 296. 314/6. 328. 344/6)]). Diese hochgestellten Persönlichkeiten dürften aufgrund ihrer Versetzung in andere Provinzen, u. a. nach Trier, sowie mit ihrem Briefverkehr dazu beigetragen haben, die Bekanntheit M.s zu steigern. Sein Netzwerk von Freunden u. Gönnern erleichterte M.s Auftreten vor den Mächtigen, zB. seinen Aufenthalt am Hof Valentinians I oder sein Eingreifen zugunsten des der *Magie u. des *Manichäismus angeklagten Häretikers Priszillian vor dem Usurpator Maximus in Trier iJ. 385/86 (Sulp. Sev. vit. Mart. 20 [SC 133, 294/8]; dial. 2, 6f [ebd. 510, 244/52]; chron. 2, 50 [ebd. 441, 340/2]; M. Roberts, M. meets Maximus: RevÉtAug 41 [1995] 91/111). Sulpicius Severus nutzt diese Episode, um M. in der bibl. Rolle eines ‚Propheten vor dem König' darzustellen (J. Fontaine: SC 135, 913/46). Ein anderes Mal gelang es M., den comes Avitianus zu bewegen, Gefangene freizulassen (Sulp. Sev. dial. 3, 4 [SC 510, 300/6]). Die bedeutende Rolle M.s in Bezug auf die gallo-röm. Aristokratie wird belegt durch eine Grabinschrift aus Vienne (CIL 12, 2115): Eine gewisse Foedula wurde auf ihren Wunsch hin von M. getauft, obwohl er kirchenrechtlich nicht zuständig war (F. Descombes, Viennoise du Nord = Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule 15 [Paris 1985] 268/73 nr. 39; M. Ghetta, Spätantikes Heidentum [2008] 222f).

III. Wunderheiler. Vor allem aufgrund seiner Heilungserfolge stieg der Einfluss M.s. Sobald Hilarius v. Poitiers ihn zum *Exorzisten geweiht hatte, erscheint er als ein *Arzt von Körper u. Seele (Sulp. Sev. vit. Mart. 5, 2 [SC 133, 262]). Heilung, die man früher bei den heidn. Heiligtümern gesucht hatte, erlangte man nun durch M., auch noch nach seinem Tode. M. wendete Therapien an, die in der antiken Medizin wohlbekannt waren, u. sein Segen wirkte noch zusätzlich. Er drückte den Biss einer Schlange aus, um das *Gift aus dem Körper zu entfernen (Sulp. Sev. dial. 2, 2, 4/7 [SC 510, 224/6]), verwendete Salbe zur Behandlung von Prellungen (Sulp. Sev. vit. Mart. 19, 4 [ebd. 133, 294]) u. nutzte wie andere Ärzte auch die heilenden Kräfte des Öls (ebd. 16, 7 [288]; dial. 3, 2, 6; 3, 3 [ebd. 510, 294/300]; *Krankenöl). Sulpicius berichtet von insgesamt neun Heilungen (vit. Mart. 16; 18, 3/19, 5 [SC 133, 286. 292/4]; dial. 2, 2; 3, 2. 9. 14 [ebd. 510, 222/6. 292/6. 322/4. 344/8]); Paulinus v. Petricordia (6, 152/217) u. Gregor v. Tours (glor. conf. 10. 15. 21 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 304. 306. 310f]; virt. Mart. 2, 22. 32; 3, 60; 4, 10 [ebd. 166. 170f. 197. 202] u. ö.; vgl. o. Bd. 5, 1164; 7, 201f. 897f) fügen noch diejenigen hinzu, die an seinem Grab erlangt wurden.

C. Die Martins-Literatur zwischen Antike u. Christentum. Vom 5. Jh. an, als die Verehrung der Asketen die der Märtyrer verdrängte u. die Bischöfe die Nachfolge der *Magistrate übernahmen, spielte der Erfolg der M.s-Literatur eine wichtige Rolle in der Entwicklung eines M.s-Kultes. Zu nennen sind hier neben den bereits erwähnten Schriften des Sulpicius Severus solche von Paulinus v. Petricordia, Gregor v. Tours u. Venantius Fortunatus. Diese wurden zusammen mit literarischen Kleinformen in Dichtung u. Prosa zum sog. Martinellus vereinigt (zB. je ein Gedicht von Paulinus v. Petricordia u. Sidonius Apollinaris; diese Epigramme weisen einen Bezug zum Kloster von Marmoutier bzw. der Basilika von Tours auf; V. Zarini, À la plus grande gloire de M.? Deux epigrammata de la basilique de Tours au V[e] s.: J. Dion [Hrsg.], L'épigramme de l'Antiquité au XVII[e] s. [Nancy 2002] 247/62). In ihm wird M. zum Apostel der Gallier stilisiert, obwohl sein Einfluss sich nicht auf ganz Gallien erstreckte, u. der Stadt Tours eine Ausstrahlung gegeben, die sie zZt. M.s nicht besaß.

I. Prosawerke. a. Sulpicius Severus. (Van Uytfanghe 1262/74.) Die Vita Martini fügt sich in die antike Gattungstradition der Biographie eines Weisen oder Philosophen, die die Einzigartigkeit des *Heros u. die Beständigkeit seiner Lebenshaltung herausstellt. Sulpicius Severus widmet nur zwei von 27 Kapiteln dem Leben M.s vor der Taufe; dies entspricht den Philosophenviten etwa des Diogenes Laërtius, Philostrat oder Porphyrius, die ebenfalls im Grunde erst dann einsetzen, wenn der Protagonist sein philosophisches Ideal erreicht hat. Diese Fokussierung ist mithin charakteristisch für spirituelle Biographien, die ein Ideal anhand einer Lebensbeschreibung vermitteln u. eine gewissermaßen vereinheitlichende Perspektive auf das Leben des Helden bieten, damit ihre Darstellung der Erbauung dienen kann (S. Labarre, La composition de la ,Vita Martini' de Sulpice Sévère: Vita Latina 171 [2004] 102/20). – In ideologischer u. formaler Hinsicht lehnt sich Sulpicius Severus an die *Historiographie nach dem Vorbild Sallusts an, aber auch an Livius (eine Zusammenstellung der rezipierten Autoren bei Stancliffe 58/61). Die Komposition der Vita Martini mit ihrem Nebeneinander verschiedener (,schlaglichtartiger') Szenen begünstigt eine Varianz in der ,Stimmung'; ihr Stil ist der der Kunstprosa, die verschiedene Gattungen miteinander verbindet. Gleichzeitig mäßigt Einfluss des ciceronianischen Stils sallustsche inconcinnitas u. brevitas. Die ,Dialoge', die auch den Titel ,Gallus' tragen (nach dem Vorbild Ciceros, für dessen Dialoge ebenfalls einer ihrer Teilnehmer namengebend wurde), ahmen, wenigstens zu Anfang, die Dialoge Ciceros nach, die in der Regel auf einem Landgut (also außerhalb Roms) spielen. Dann folgen abwechslungsreiche Anekdoten über ägyptische oder gallische Mönche u. über die Wunder des M., die der Erbauung von Lesern gehobener Gesellschaftsschichten dienen sollen. Es scheint, dass ein stilistischer Wandel vom Klassizismus der Vita Martini hin zum Barock der ,Dialoge' stattgefunden hat.

b. Gregor v. Tours. Er ist der Bischof, der sich (von 573 bis 594) am meisten bemühte, den Kult des ,hl. M.' weiterzuentwickeln. Gregor förderte den Dichter Venantius Fortunatus u. war dessen Auftraggeber (s. u. Sp. 296f zum M.s-Epos des Venantius); er selbst verfasste das Prosawerk De virtutibus sancti Martini episcopi in vier Büchern, um über die dem Heiligen zugeschriebenen Wunder zu berichten u. sie zu bewahren (vgl. B. K. Vollmann, Art. Gregor IV: o. Bd. 12, 916/9). Obwohl er durchaus mit einigen klass. Autoren vertraut war, sind diese Vorbilder in seinem schlicht geschriebenen Werk nicht zu erkennen; vielmehr weist es in seiner pittoresken Art voraus auf die Legenda aurea des Jakob v. Voragine (1228/98).

II. Martins-Epen. Um dJ. 460 verband der gallische Dichter Paulinus v. Petricordia den Stoff der Vita Martini mit dem der ,Dialoge' u. verfasste ein hagiographisches Epos von mehr als 3600 Hexametern (De vita Martini episcopi). Venantius Fortunatus tat dasselbe ein Jh. später (zwischen 573 u. 576); seine Vita Martini umfasst 2200 Hexameter. Beide entfernten sich noch weiter von der historischen Gestalt M.s, als dies schon Sulpicius Severus tat: Ersterer projizierte das Idealbild eines Bischofs des 5. Jh. auf M., der zweite spiritualisierte die Figur des Heiligen. – M. Brooke, Interpretatio christiana. Imitation and polemic in late antique epic: Homo Viator, Festschr. J. Bramble (Bristol 1987) 285/95; M. I. Campanale, Orandi modulus. Semantica delle strutture non narrative della Vita Martini di Paolino di Périgueux: Invigilata Lucernis 11 (1989) 73/136; A. H. Chase, The metrical lives of St. M. of Tours by Paulinus and Fortunatus and the prose life by Sulpicius Severus: HarvStudClassPhilol 43 (1932) 51/76; J. W. George, Venantius Fortunatus (Oxford 1992); A. Huber, Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus v. Périgueux, Diss. Kempten (1901); W. Kirsch, Laudes Sanctorum 1, 2 (2004) 312/65; R. Koebner, Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit u. seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches (1915); S. Labarre, Écriture épique et édification religieuse dans l'hagiographie poétique (V^{e}-VIe s.): Rursus 5 (2010) (e-Veröff.); dies., La méditation spirituelle dans la poésie hagiographique latine: Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica 2 (Roma 2008) 579/88; G. H. Malsbary, Vergilian elements of Christian poetic language: Eulogia, Festschr. A. A. R. Bastiaensen (The Hague 1991) 175/82; ders., The epic hagiography of Paulinus of Périgueux, Diss. Toronto (1987); A. V. Nazarro, Intertestualità biblico-cristiana e classica in scritti

poetici di Venanzio Fortunato: T. Ragusa (Hrsg.), Venanzio Fortunato tra Italia e Francia (Treviso 1993) 99/135; ders., Art. Paolino di Périgueux: Enc. Virg. 3 (Roma 1987) 960/2; K. Pollmann, Das lat. Epos in der Spätantike: J. Rüpke (Hrsg.), Von Göttern u. Menschen erzählen (2001) 119/29; R. Van Dam, Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours: Francia 14 (1986) 567/73; C. Weidmann, Zu den Quellen des Paulinus v. Petricordia: WienStud 104 (1991) 169/82; V. Zarini, Récriture épique et hagiographie martinienne: D. Boutet (Hrsg.), Palimpsestes épiques (Paris 2006) 177/202.

a. Kontinuität u. Innovation. Mit den Werken des Paulinus v. Petricordia u. des Venantius Fortunatus beginnt die epische Hagiographie, entstanden aus der Christianisierung antiker Epen (vgl. K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 1031). Verschiedene Anliegen u. Gattungen werden vermischt (Panegyrik, Predigt, persönliches Gebet usw.). Paulinus v. Petricordia erweitert den Bericht des Sulpicius, indem er Beschreibungen mit Hilfe der Variation durch Synonyme entwickelt, moralische u. spirituelle Kommentare hinzufügt u. Gebete sowie an den Teufel oder an M. gerichtete Reden einbringt. Sein Werk, vielleicht zum öffentlichen Vortrag bestimmt, zeigt Anklänge an eine Predigt. Er aktualisiert den überlieferten Bericht u. bringt ihn seinem Leser (bzw. Hörer) näher, indem er bestimmte Handlungen M.s psychologisch u. moralisch motiviert. Zudem fügt er den Berichten des Sulpicius ein sechstes Buch hinzu, das den posthum gewirkten Wundern M.s gewidmet ist. – Venantius Fortunatus schließt sein Werk ausdrücklich an die Tradition des Bibel-Epos an (1, 20/5). Er kennt die poetische Umsetzung des M.s-Stoffs durch Paulinus v. Petricordia (1, 20f: Paulinus ... explicuit Martini dogma magistri), geht aber einen anderen Weg: So vereinfacht er die Erzählung u. verdichtet den Sinngehalt einer Episode in einer Metapher oder einer Antithese (Labarre, Manteau 124/43). Sein Stil entspricht dem von M. Roberts sog. ‚Jeweled Style‘ (The jeweled style [Ithaca 1989]; vgl. ders., The last epic of antiquity. Generic continuity and innovation in the Vita Sancti Martini of Venantius Fortunatus: TransAmPhilolAss 131 [2001] 257/85; ders., Venantius Fortunatus's Life of s. M.: Traditio 57 [2002] 129/87). Die Figur M.s erscheint bei ihm abstrakter u. symbolischer als bei seinen Vorgängern. So verleiht er einer persönlichen M.s-Verehrung Ausdruck.

b. Einfluss Vergils. Obwohl Paulinus v. Petricordia die Mythen der paganen Dichter als trügerisch kritisiert (1, 298/304), ist doch das Epos Vergils für ihn glänzendes Vorbild, Fundus für poetische Ausdrücke u. nicht zuletzt ein seine Vorstellungswelt beeinflussender Darstellungsrahmen (Labarre, Manteau 169/201; Nazarro, Paolino aO.). Die Häufigkeit der Entlehnungen aus der Aeneis (138 bei Paulinus, 53 bei Fortunatus) u. der intertextuelle Dialog sollen zeigen, dass das christl. Heldentum eine Sublimierung des antiken ist. Die epische Ausformung des hagiographischen Berichts bedingt sowohl eine christl. Interpretation des antiken Epos wie auch eine epische Interpretation der Vita Martini u. der Dialoge.

III. Wirkung. (J. van den Bosch, Capa, Basilica, Monasterium et le culte de s. M. de Tours [Nijmegen 1959]; D. von der Nahmer, M. v. Tours. Sein Mönchtum - seine Wirkung: Francia 15 [1987] 1/41.) Im Laufe der Jhh. entfernte sich die M.s-Figur immer mehr von der historischen Person. Die fränkischen Könige stellten sich unter den Schutz M.s, angefangen von Chlodwig, der sich 508 zum Grab des Hl. begab, bis hin zu Karl d. Gr., der in Aachen eine ‚Kapelle‘ erbaute, in der der Mantel des hl. M. als Reliquie aufbewahrt werden sollte (seit 679 gehörte er als Reichsreliquie zum Königsschatz; von der Nahmer 345). In St. Denis, Paris, der Grablege der frz. Könige, wird M. im 13. Jh. auf dem Grab Dagoberts (gest. 639) dargestellt, wie er die Seele des Königs den Dämonen entreißt. So tritt aus einer noch antiken Welt eine mittelalterl. christl. Figur hervor; die martinische Spiritualität entwickelt eine beträchtliche Ausstrahlung auf das MA. Heute ist M. einer der bekanntesten Heiligen des Abendlandes; seine Berühmtheit verdankt sich der großen Zahl ihm geweihter Kirchen, der Häufigkeit seines Namens in Eigennamen u. Toponymen sowie der Kunst, die vor allem die Mantelteilung häufig dargestellt hat.

Actes de la journée organisée par l'Institut des Sources Chrétiennes à l'Université Lumière-Lyon II: Vita Latina 172 (2005) 53/144. – E.-C. Babut, Sur trois lignes inédites de Sulpice Sévère: Le Moyen Âge 10 (1906) 205/13;

S. M. de Tours (Paris 1912). – B. BEAUJARD, Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du 6e s. = Histoire religieuse de la France 15 (ebd. 2000). – W. BERSCHIN, Biographie u. Epochenstil im lat. MA 1 = QuellUntersLatPhilolMA 8 (1986). – C. M. BOOKER, Precondition to miracle. The construction of discernment and its application in the works of Sulpicius Severus and Gregory of Tours: Orpheus 18 (1997) 182/95. – H. DELEHAYE, S. M. et Sulpice Sévère: AnalBoll 38 (1920) 5/136; Les recueils antiques de miracles des saints: ebd. 43 (1925) 5/85. 305/25. – V. DESPREZ, Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse = Spiritualité orientale 72 (Bégrolles-en-Mauges 1998). – J. FONTAINE, Une clé littéraire de la Vita Martini de Sulpice Sévère. La typologie prophétique: Mélanges Ch. Mohrmann (Utrecht 1963) 84/95; Sulpice Sévère et l'estéthique de la prose théodosienne: RevÉtLat 83 (2005) 179/93; Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat: RevHistÉglFr 62 (1975) 113/40; Art. M. de Tours: DictSpir 10 (1980) 687/94; Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du 4e s. gallo-romain: Médiévales 25 (1993) 17/32; Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du 4e s. occidental: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 571/95. – J. C. FREDOUILLE, Le héros et le saint: G. Freyburger / L. Pernot (Hrsg.), Du héros païen au saint chrétien = Coll. des Ét. augustiniennes, Série Antiquité 154 (ebd. 1997) 11/25. – F. GHIZZONI, Sulpicio Severo (Roma 1983). – O. GUILLOT, S. M. de Tours. Apôtre des pauvres (336/97) (Paris 2008). – P. HYLTÉN, Studien zu Sulpicius Severus, Diss. Lund (1940). – C. JULLIAN, Notes gallo-romaines: RevÉtAnc 25 (1925) 49/55. – S. KIMPEL, Art. M. v. Tours: LexChrIkon 7 (1974) 572/9. – S. LABARRE, Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la ‚Vie de s. M.' chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.) (Paris 1998); La postérité littéraire de Sulpice Sévère dans l'Antiquité tardive et au MÂ: Vita Latina 172 (2005) 83/94; Le vêtement dans la ‚Vie de s. M.' (4e s.). Signe social et valeur symbolique: F. Chausson / H. Inglebert (Hrsg.), Costume et société dans l'Antiquité et le MÂ (Paris 2003) 143/51. – J. MOREAU (Hrsg.), XVIe centenaire de la mort de s. M. = Mémoires de la Société Archéologique de Touraine 63 (Tours 1997). – D. VON DER NAHMER, Art. M. nr. 9: LexMA 6 (1993) 344f. – A. V. NAZARRO, L'agiografia martiniana di Sulpicio Severo e le parafrasi epiche di Paolino di Périgueux e Venanzio Fortunato: M. L. Silvestre / M. Squillante (Hrsg.), Mutatio rerum. Letteratura, filosofia, scienza tra tardo antico e altomedioevo = Il pensiero e la storia 37 (Napoli 1997) 301/46. – L. PIETRI, La ville de Tours du 4e au 6e s. = CollÉcFrançRome 69 (Rome 1983). – F. PRINZ, Der Testfall. Das Kirchenverständnis Bischof M.s v. Tours u. die Verfolgung der Priscillianer: Hagiographica 3 (1996) 1/13. – A. ROUSSELLE, Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive (Paris 1990). – C. STANCLIFFE, St. M. and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus (Oxford 1983). – R. VAN DAM, Saints and their miracles in late antique Gaul (Princeton 1993). – M. VAN UYTFANGHE, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1262/74. – M. VIELBERG, Der Mönchsbischof von Tours im ‚Martinellus'. Zur Form des hagiographischen Dossiers u. seines spätantiken Leitbilds = UntersAntLitGesch 79 (2006). – A. DE VOGUE, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 4 (Paris 1997). – B. K. VOLLMANN, Der hl. M. v. Tours: Relationes Budvicenses 4 (2005) 19/30. – V. ZARINI, Les premières biographies de s. M. et la conversion du pouvoir: RevÉtLat 87 (2009) 76/87.

Sylvie Labarre (Übers. Theresa Nesselrath).

Martyrer s. Martyrium.

Martyrion I (literarisch) s. Passio.

Martyrion II (Gebäude) s. Kultgebäude: o. Bd. 22, 316/36.

Martyrium I (allgemein) s. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1159/208; Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1149/90; Hinrichtung: o. Bd. 15, 342/65; Judenfeindschaft: o. Bd. 19, 245; Passio; Todesstrafe; Zeuge (Zeugnis).

Martyrium II (ideengeschichtlich).

A. Allgemein. I. Definitionen. In jüdischen u. christlichen Texten, die oft als M.texte angesehen werden, treten Martyrer als Personen auf, die an Stelle des *Gehorsams gegenüber einer feindlich gesonnenen Macht einen gewaltsamen Tod wählen. Jedoch ist das antike M. zumindest für den Zeitraum, in dem Texte fehlen, die sich ganz dem M. widmen oder eine spezifische M.terminologie aufweisen, ein Konstrukt der Forschung. Wer als Martyrer gilt, was als geistige Vorgeschichte der M.idee gesehen wird u. welche Schriften zu den frühesten relevanten Quellen gerechnet werden, hängt vom jeweiligen Vorverständnis eines Forschers ab. Man kann entweder von den Personen ausgehen, die als Martyrer verstanden werden, u. ihren Motiven, einen ‚edlen Tod‘ zu erleiden, oder von der Gemeinschaft, die eine Person von einem bestimmten Zeitpunkt an als Martyrer verehrte. – Einer weitergefassten Definition zufolge werden bereits verschiedene Formen eines heroischen Todes in der paganen Antike, häufig als ‚edler Tod‘ bezeichnet, als M. verstanden. So wird zB. Sokrates in Verbindung mit M.vorstellungen gebracht u. Antigone als Vorläuferin jüdischer u. christlicher Martyrerinnen gedeutet (R. Reitzenstein, Bemerkungen zur M.lit. = NachrGöttingen 1916; S. K. Williams, Jesus' death as saving event [Missoula 1975] 153; K. Döring, Exemplum Socratis [1979], bes. 143/61; A. J. Droge / J. Tabor, A noble death [San Francisco 1992] 139). Engere Definitionen werfen die Frage auf, ob das Phänomen M. seine Ursprünge in einem jüd.-hellenist. Kontext besitzt oder erst in den frühen Jahren des Röm. Kaiserreiches aufkam, wobei das Wort μάρτυς mit seinen Derivaten manchmal als Entscheidungskriterium betrachtet wird. Der Akt des Bekennens oder Zeugnis-Ablegens ist ein zentraler Aspekt der christl. M.idee (H. v. Campenhausen, Die Idee des M.s in der alten Kirche [1936]). – Anknüpfend an H. v. Campenhausen hat G. W. Bowersock, Martyrdom and Rome (Cambridge 1995) vermutet, dass das M. einzig im Christentum als Antwort auf die röm. Kultur entstehen konnte (vgl. Sh. Shepkaru, Jewish martyrs in the Pagan and Christian worlds [ebd. 2006] 6/65). Wenn man der anfangs vorgeschlagenen Definition folgt, begegnen M. im Judentum jedoch bereits in hellenistischer Zeit (so van Henten). Sowohl *Daniel u. seine Gefährten (Dan. 3. 6; *Jünglinge im Feuerofen) als auch die sog. *Makkabäischen Martyrer (2 Macc. 6, 18/7, 42; 4 Macc.) wurden mit dem Befehl eines Fremdherrschers konfrontiert, der ihrer jüd. Lebensweise widersprach. Sie entschieden sich, ihr Leben zu opfern, um jüdischer Glaubenspraxis treu bleiben zu können. Dieser Ansatz impliziert, dass ‚M.‘ Formen eines ‚freiwilligen Todes‘ bezeichnet, d. h. Handlungen, die aus der Entscheidung resultieren, in einer feindlichen Umgebung zu sterben, sei es durch andere, sei es durch sich selbst. Die Alte Kirche verstand Daniel u. seine Gefährten wie auch die Makkabäischen Martyrer als Vorläufer christlicher Martyrer (Pass. Fructuos. 4, 2 [180 Musurillo]; Pass. Mont. et Luc. 3 [216 Mus.]; J. W. van Henten, Daniel 3 and 6 in early Christian literature: J. J. Collins / P. W. Flint [Hrsg.], The book of Daniel 1 [Leiden 2001] 149/69). Letztere wurden sogar in den christl. Heiligenkalender aufgenommen (Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 102; A. B. Schneider, Art. Makkabäische Martyrer: o. Bd. 23, 1247).

II. Terminologie. Das griech. Wort μάρτυς entwickelte sich in frühchristlichen Schriften zum Titel ‚Martyrer‘ (ältestes Zeugnis in Mart. Polycarp.). Vorchristliche jüdische Dokumente weisen keine diesem Wortfeld entnommenen Begriffe auf, aber rabbinische Schriften verwenden ab dem 3. Jh. nC. andere Termini als Namen spezifischer Martyrergruppen (Qidduš ha-šem [die Heiligung des Namen Gottes] u. ʿAsarah haruge malkut [die 10 von den Römern getöteten Martyrer]).

III. Hauptmotive. Heidnische Texte weisen wichtige Motive auf, die jüdischen u. christlichen M.traditionen analog sind, wie die Erniedrigung u. Erhöhung von Weisen, der ‚edle Tod‘ für das Vaterland, der stellvertretende Tod u. der gewaltsame Tod von Philosophen. Verschiedene ntl. Passagen können mit dem M. assoziiert werden (zB. in

Verbindung mit Jesu Tod als Sühne u. Auferstehung), aber das NT enthält keine M.texte. Aus inhaltlicher Perspektive gibt es Überlappungen wie auch deutliche Unterschiede zwischen christl. u. jüd. M.passagen. Jüdische M. fokussieren meist auf den Glauben der Martyrer an den Gott Israels wie auch auf jüdische Gesetzestreue. Andere relevante Motive sind der Sieg über einen fremdländischen Herrscher, der in Gegnerschaft zu den Martyrern steht, der nutzbringende Tod des M. u. die posthume Rehabilitation wie auch die Vorstellung der Martyrer als jüdischer Philosophen. Die christl. Martyrertexte interpretieren verschiedene Motive der paganen u. jüd. Tradition aus christlicher Perspektive (zB. die patriotische Bedeutung des ‚edlen Todes' u. den Sieg über die Gegner). Zu den spezifisch christl. Motiven gehören das M. als zweite Taufe bzw. als Zeugnis, so wie die imitatio Christi u. der Kampf gegen den Teufel. – In der Forschung werden oft die Authentizität von Dokumenten u. die Rekonstruktion von Verfolgungsszenarien (zB. Frend; *Christenverfolgung I) wie auch theologische Konzepte eines Textes untersucht (zB. die Auferstehung von Martyrern oder die Nachahmung Christi). Die Bedeutung von Martyrern ist jedoch komplexer u. geht über theologische Deutungskategorien hinaus. Die Vf. der antiken M.berichte verknüpfen das M. eng mit der Konstruktion jüdischer bzw. christlicher Identität (van Henten 187/269; Castelli). Das Szenario eines M. ist so übertragen auf Gemeinschaften, die die von Martyrern in der Arena errungenen Siege erinnernd bewahren. Obgleich die Martyrer bisweilen einen störenden Einfluss auf christliche Gemeinden haben konnten, wurden sie in den Texten als Vorbilder präsentiert, als eine Bezugsgruppe, die den Lesern wichtige Werte u. Einstellungen nahebrachte, auch wenn diese nicht wie die Martyrer die extremen Konsequenzen in Kauf nahmen. Die Martyrer wurden zugleich auch zu Helden für andere Juden oder Christen, d. h. sie wurden als idealisierte Repräsentanten ihrer Gemeinschaft verstanden, die Innen- wie Außenstehenden den einzigartigen Charakter ihrer Gruppierung demonstrierten. Der Vf. von 4 Macc. befürwortet eine rigoristische Sicht der Beachtung der Tora, auch unter Einsatz des eigenen Lebens (5, 13; 6, 21; 8, 22; 18, 10). Die Martyrer dienen hier als ideales Beispiel dafür, wobei Essensgewohnheiten als wichtigste Grenzziehung dienen (ebd. 1, 33f; 4, 26/5, 4). Es wird somit nicht nur betont, dass die Juden in der syr. oder kleinasiatischen *Diaspora ihre eigenen Helden besitzen, die ihr Leben für ihren Glauben opferten, sondern auch, wo die Grenzen für Juden in ihrem Verhalten zur nicht-jüd. Umwelt liegen (van Henten 268f).

B. Heidnisch. Obwohl es keine heidn. M. gibt, die der o. Sp. 301 formulierten Definition entsprechen (vgl. aber u. Sp. 309 zu den sog. alex. Martyrern), beeinflusst die pagane Tradition des ‚edlen Todes' jüdische u. christliche Äußerungen zum M.

I. Erniedrigung u. Erhöhung von Weisen. Dieses Thema steht oft im Zentrum antiker Gerichtserzählungen, die dieses Motiv mit M.texten teilen. Die Helden gehören in einer sich als feindlich erweisenden Umgebung einer Minderheit an, was zur Anklage führt. Häufig überliefern sie berühmte Sentenzen der Hauptfiguren, aber das Schema der Erniedrigung u. Verurteilung eines Helden bildet das Herzstück. – Eine in aramäischer Sprache verfasste Gerichtserzählung (8./7. Jh. vC.) handelt vom Weisen Aḥiqar (H. Niehr, Aram. Aḥiqar = JüdSchrHRZ NF 2, 2 [2007]; weitere Quellen bei Schürer, History 3, 1, 232/9). Sie hatte sehr großen Einfluss u. wurde von Juden, Christen u. Muslimen aufgegriffen (Niehr aO. 23/32): Aḥiqar wirkte als Ratgeber u. Wächter des königlichen Siegelringes unter den assyr. Königen Sanherib (704/681 vC.) u. Asarhaddon (680/669 vC.). Da er keine Kinder hatte, adoptierte er seinen Neffen Nadin (Nadan) u. bildete ihn als Nachfolger aus. Dieser verschwor sich jedoch gegen seinen Onkel u. überzeugte König Asarhaddon vom Hochverrat Aḥiqars. So befahl der König dem Beamten Nabusumiskun, Aḥiqar hinzurichten. Dieser überredete jedoch den Beamten, ihn zu verstecken u. einen anderen hinzurichten. Später hörte der ägypt. König von Aḥiqars vermeintlichem Ende u. schickte einen Brief an den assyr. König, in dem er die Einkünfte Ägyptens von drei Jahren einem Weisen anbot, der schwierige Rätsel lösen u. eine Burg zwischen Himmel u. Erde bauen kann, wozu nur Aḥiqar fähig war. König Asarhaddon bedauerte sehr, dass er diesen hatte exekutieren lassen, woraufhin Nabusumiskun ihm die Wahrheit berichtete. Aḥiqar wurde rehabilitiert u. nach Ägypten gesandt. Später be-

strafte er seinen intriganten Neffen (vgl. die Josephsgeschichte Gen. 37/50; J. C. H. Lebram, Jüd. Martyrologie u. Weisheitsüberlieferung: J. W. van Henten u. a. [Hrsg.], Die Entstehung der jüd. Martyrologie [Leiden 1989] 88/126).

II. Der gewaltsame Tod von Philosophen. Eine andere wichtige Tradition, die Motive mit M.berichten gemein hat, ist die des gewaltsamen Todes von Philosophen. In der antiken Philosophie wird die (Selbst-) Hingabe für andere oder eine wichtige Angelegenheit hochgeschätzt u. von den Philosophen auch in die Tat umgesetzt. Derartige Texte stellen die Auseinandersetzung mit dem Tyrannen u. die ‚letzten Worte' vor dem Tod heraus u. deuten an, dass Wort u. Tat des Philosophen übereinstimmen. – Zenon v. Elea (1. H. des 5. Jh. vC.) u. Anaxarchos v. Abdera (4. Jh. vC.) sollen beide in offener Opposition zu einem Tyrannen gestanden haben, was zu ihrer Hinrichtung geführt hat. Sie zeigten ihre tiefe Verachtung für den Herrscher u. verhielten sich trotz körperlicher Folter heroisch (Diog. L. 9, 26/8. 58f). Anaxarchos wurde von Nikokreon gefangengesetzt, in einen Mörser geworfen u. mit eisernen Mörserkeulen geschlagen, aber er achtete seine Bestrafung gering u. sagte: ‚Schlagt den Rücken des Anaxarchos, ihn selbst trefft ihr nicht'. Als Nikokreon anordnete, ihm die Zunge herauszuschneiden, biss er sie ab u. spie sie vor dem Tyrannen aus (ebd. 9, 58f). – Die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laërtios zeigen, dass die Verachtung von Leiden oder Tod ein Topos in Erzählungen berühmter Philosophen ist. Der Tod des Sokrates war für Griechen wie Römer, später auch für Juden u. Christen von besonderem Interesse (Döring aO.) u. galt als bedeutendstes philosophisches Tugendmodell (*Exemplum). Seine gelassene, aber unbeugsame Haltung während des Prozesses sicherte ihm große Bewunderung (vgl. Plat. Crit.; apol.; Phaed.). Meletos tritt in Platons Apologie als sein Hauptankläger auf u. wirft ihm Gottlosigkeit (ἀσέβεια) u. Verderben der athenischen Jugend vor. Das kompakte Schema Plat. apol. 30cd wurde oft von heidnischen wie christlichen Autoren zitiert; es ist typisch für Sokrates' Haltung gegenüber dem Tod (Th. Baumeister, ‚Anytos u. Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht': Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 58/63). Tac. ann. 15, 60/4; 16, 34f stilisiert die Freitode von Seneca u. Thrasea Paetus als Nachahmungen des sokratischen Todes (*Exitus illustrium virorum; vgl. zu Cato Uticensis u. Helvidius Priscus J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft [1989]; B. Maier, Philosophie u. röm. Kaisertum [Wien 1985]). So trank Seneca einen Schierlingsbecher wie Sokrates, um seinen Tod zu beschleunigen. Paradoxerweise bestätigte der Tod des Sokrates sein Leben. *Epiktet bezieht sich in seiner Darstellung des idealen Philosophen auf Sokrates als einen Zeugen der Wahrheit, der sich weigerte, Konzessionen zu machen, die dazu führen könnten, seine eigenen Überzeugungen zu verraten (A. Delatte, Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique: BullAcBelg 39 [1953] 166/86). Jüdische wie christliche Martyrer teilten Sokrates' freie u. standfeste Haltung gegenüber dem Tod, die in der Kaiserzeit als Ideal betrachtet wurde.

III. Der ‚edle Tod' für das Vaterland. Der ‚edle Tod' hatte bei Griechen wie Römern häufig eine patriotische Konnotation, was die ab dem 5. Jh. vC. für gefallene Soldaten öffentlich vorgetragenen *Leichenreden (ἐπιτάφιοι λόγοι) in Athen belegen (F. E. Consolino: o. Bd. 22, 1134/9). Einige der dort verwendeten Motive u. rhetorischen Topoi kehren mutatis mutandis in jüdischen u. christlichen Martyrertexten wieder (zB. 4 Macc.; J. C. H. Lebram, Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches: VigChr 28 [1974] 81/96). Ursprünglich wurden die Leichenreden durch einen von der Stadt ausgewählten Redner anlässlich des jährlichen staatlichen Totengedenkens gehalten, während sie in späterer Zeit zT. nicht mehr vorgetragen wurden (zB. Platons Menexenos zum Lob der Helden des Korinthischen Kriegs [395/386 vC.]; nach Consolino aO. 1137 handelt es sich um eine Parodie auf das Genus der Leichenrede). Sechs ἐπιτάφιοι λόγοι haben sich aus klassischer Zeit erhalten, unter ihnen auch Perikles' berühmte Rede vom Ende des ersten Jahres des Peloponnesischen Krieges (Thuc. 2, 34/46; N. Loraux, L'invention d'Athenes [Paris 1981]; Consolino aO. 1135f). Die Reden stellen die Bedeutung des ‚edlen Todes' u. seinen rhetorischen Lobpreis in den Vordergrund. Häufig wiederkehrende Motive sind: edle Geburt (εὐγένεια), gute Erziehung (παιδεία) u. großer Mut (ἀνδρεία) der Soldaten, die ih-

rer Heimatstadt bis in den Tod hinein treu blieben. Das Lob der gefallenen Soldaten wird mit Athens glorreichen, von den Vorfahren ererbten Traditionen verbunden (Thuc. 2, 36. 41; Plat. Menex. 237ab; Lys. or. 2, 17. 23f; Demosth. or. 60, 4. 27; Hyperid. or. 6, 7). Die Leichenreden vergrößern das Lob Athens durch Verweise auf heroische Taten früherer Generationen (Plat. Menex. 239a/c; Lys. or. 2, 3/16; Demosth. or. 60, 8). Die Soldaten starben, um Griechenland vor persischer oder makedonischer Tyrannei zu bewahren. Ihr Tod wurde als lehrreiches Beispiel für die Bürger Athens verstanden u. ebenso als Nachweis der ruhmreichen Verdienste Athens in der Abwehr spartanischer, makedonischer u. vor allem persischer Feinde.

IV. Stellvertretender Tod für das Vaterland. **Euripides behandelt in seinen Tragödien das Thema des stellvertretenden Sühnetodes, ein bedeutendes Motiv in einigen jüd. M. u. in neutestamentlichen Passagen über den Tod Jesu. Ein solcher Tod ist bei Euripides notwendig, um den Willen einer Gottheit zu erfüllen oder den Geist einer getöteten Person zu befrieden (P. Vellacott, Ironic drama [London 1975] 178/205; J. Schmitt, Freiwilliger Opfertod bei Euripides [1921]; E. A. M. E. O'Connor-Visser, Aspects of human sacrifice in the tragedies of Euripides [Amsterdam 1987]; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1210f). Euripides' Vorliebe für dieses Motiv hängt vielleicht mit der für Athen schwierigen Phase des Peloponnesischen Krieges zusammen. In den Phoenissae (ca. 410 vC.) rettet Menoikeus, ein junger Thebaner, seine Heimatstadt durch Selbsttötung. In der Hecuba wird geschildert, wie der Tod der Polyxene, der Tochter des Priamos u. der Hekuba, Achilleus' Geist nach dem Fall Trojas besänftigt. Sie wurde am Grab ihres Vaters geopfert, ihr mutiges Verhalten im Moment des Todes machte sie berühmt (38/41. 367/78. 484/582): Sie bat darum, geopfert zu werden, um als freie Frau sterben zu können (ebd. 448f). Das Motiv des stellvertretenden oder Ersatz-Todes spielt ebenso eine wichtige Rolle in den Heracliden u. der Alcestis. Einige der Tragödien des Euripides stellen die patriotische Bedeutung eines ‚edlen Todes' heraus. In den Phoenissae wird wiederholt betont, wie sehr Theben das Selbstopfer des Menoikeus genützt hat (913f. 997f. 1090/2). Das Opfer der Iphigeneia wird als notwendig für den Sieg der Griechen über Troja verstanden (Iph. Aul. 1368/401). – Der stellvertretende Tod war auch in der röm. Tradition von Bedeutung. Eine typisch röm. Erscheinungsform ist die *devotio, die von einem Feldherrn oder einer anderen militärischen Person vorgenommene ‚Weihe' seines eigenen Lebens, der feindlichen Armee oder von beidem an die Götter der Unterwelt oder andere anonyme Gottheiten (H. S. Versnel, Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods: Le sacrifice dans l'antiquité = EntrFondHardt 27 [Genève 1981] 135/94). In Extremsituationen hielt man einen solchen rituellen Tod für den einzigen Weg zur Erlangung des Siegs. Die devotio teilt den für die Gemeinschaft nutzbringenden Aspekt des Heldentodes, die spektakuläre Todesart, das Siegesmotiv u. andere militärische Topoi mit jüdischen u. christlichen Schilderungen vom freiwilligen Tod (zB. 2 Macc. 14, 37/46: der Tod des Razi). Römische Quellen berichten, dass sich zwei Römer, Publius Decius Mus u. sein gleichnamiger Sohn, im Akt der devotio selbst opferten. Liv. 8, 9, 4/9. 10, 11/4; 10, 28, 18 beschreibt den Vorgang: Nach Rezitation einer Devotionsformel versuchte der Feldherr oder ein Soldat inmitten der Feinde zu sterben. P. Decius Mus opferte sich in einer Schlacht in der Nähe des Vesuvs, um eine militärische Niederlage der Römer im Latinerkrieg 340 vC. zu verhindern; sein Sohn suchte den Tod in einer Schlacht gegen die Gallier bei Sentinum iJ. 295 vC., u. zwar dort, wo die feindlichen Linien am stärksten waren (ebd. 10, 28f). Cicero deutet eine devotio des Enkelsohnes des P. Decius Mus bei Ausculum an (fin. 2, 61; Tusc. 1, 89; vgl. Enn. ann. 6, 191/4; O. Skutsch, The Annals of Q. Ennius [Oxford 1985] 353/7). Gemäß der Devotionsformel weihte der erste P. Decius Mus sich selbst u. die Legionen u. Hilfstruppen der Feinde den Göttern der Unterwelt u. der Göttin der Erde zu Gunsten einer Wohlfahrt des röm. Staates, der Armee, der Legionen u. der Hilfstruppen (Liv. 8, 9, 8; vgl. ebd. 8, 6, 13. 9, 9; 10, 28, 14). Dies legt nahe, dass die Selbstopferung des P. Decius Mus als Sühne gegenüber den Göttern dienen sollte. Livius gebraucht das Wort piaculum (‚Sühnopfer', ebd. 8, 9, 9f; 10, 28, 18; vgl. Stat. Theb. 10, 799). Es handelt sich um einen Ersatz-Tod, da eine Person anstelle vieler stirbt. Dieses Motiv begegnet auch in

anderen Kontexten, zB. die Selbsttötung Othos bei Dio Cass. 63, 13, 10/5 (vgl. auch den Ersatz-Tod des Publius Afranius Potitus u. Atanius Secundus für Caligula bei Suet. vit. Cal. 27, 2; Dio Cass. 59, 8, 3).

V. Martyrerakten. Ein Corpus paganer, aufgrund ihrer Form u. patriotischen Ausrichtung für die M.idee relevanter Texte findet sich in den Acta Alexandrinorum, die auch als heidnische oder Alexandrinische Martyrerakten bezeichnet werden (H. Musurillo [Hrsg.], Acta Alexandrinorum [Oxford 1954]). Diese auf Papyri erhaltenen Texte berichten vom Schicksal einer zum röm. Kaiser entsandten alex. Delegation (1. Jh. nC. oder später). In der Forschung wurden sie gewöhnlich als veröffentlichte Kopien der Prozessprotokolle (commentarii) verstanden (R. A. Coles, Reports of proceedings in Papyri [Brussels 1966]; G. A. Bisbee, Pre-Decian acts of martyrs and commentarii [Philadelphia 1988]), ähnlich denen christlicher Martyrer. Es ist möglich, dass sie letztlich dort ihren Ursprung haben, aber in der überlieferten Fassung handelt es sich um äußerst patriotische Schriften über die Konfrontation ziviler Vertreter Alexandriens mit dem Kaiser. Sie richten ihr Augenmerk auf den Dialog zwischen ‚Opfer' u. Herrscher bzw. Richter, ähnlich den Erzählungen vom ‚edlen Tod' von Philosophen u. auch den christl. u. jüd. Martyrerakten. In den Acta Isidori etwa, dem ältesten Teil der Acta Alexandrinorum, führt die Hauptperson Isidoros einen Dialog mit Kaiser *Claudius (Musurillo, Acta aO. 18/24). Tenor u. Motivik dieser Akten (Stolz auf die eigene Herkunft, Liebe zum Vaterland, Frömmigkeit, Leiden, Tod) erinnern an griechische Romane (zB. Charitons Kallirhoe).

C. Jüdisch. I. Relevante Texte. Ihre Zahl hängt von der jeweiligen Definition des M. ab. Im Rahmen der o. Sp. 301 zugrunde gelegten Definition findet man die wichtigsten frühen jüd. Texte in Dan. 3 u. 6 (aram. Original u. erweiterte griech. Fassung 2./1. Jh. vC.), 2 Macc. 6, 18/7, 42 (vgl. ebd. 14, 37/46; ca. 125 vC.) u. 4 Macc. (ca. 100 nC.). Der Umstand, dass die Exekution in Dan. 3 u. 6 aufgrund einer wundersamen Rettung der Helden nicht durchgeführt wird, legt nahe, dass Daniel u. seine Begleiter keine Martyrer im eigentlichen Sinn sind. Dennoch fungieren sie als Modell für spätere jüdische wie christliche M.texte. – Diese Passagen weisen narrative Muster auf, die in christlichen u. jüdisch-rabbinischen Dokumenten wiederkehren. Im Vordergrund steht jeweils die Freiwilligkeit des M.: 1) Die heidn. Autoritäten erlassen eine Verfügung. 2) Diese verursacht einen Loyalitätskonflikt für Juden oder Christen, die zwischen Erfüllung der Anordnung u. Bewahrung ihrer jüd. bzw. christl. Praxis wählen müssen. 3) Die Martyrer entscheiden sich während der oft mit Folter stattfindenden Befragung durch heidnische Vertreter, ihrer jüd. bzw. christl. Identität treu zu bleiben. 4) Die *Hinrichtung wird beschrieben. Das Erzählmuster ist ebenso in Texten vorhanden, die vom M. berühmter Rabbinen handeln (Rabbi Aqiva: bBerakot 61b; Rabbi Hanina ben Teradyon: bʿAbodah Zarah 17b/18b) u. in der Geschichte von Mirjam u. ihren sieben Söhnen (Lament. Rabbah zu Lament. 1, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 82/8]; bGiṭṭin 57b). Wie in der paganen existieren auch in der jüd. Literatur viele Schilderungen eines ‚edlen Todes', die man jedoch nicht als M. bezeichnen sollte (Belege bei Strack / Billerb. 1, 221/6; J. W. van Henten / F. Avemarie, Martyrdom and noble death [New York 2002] 42/87. 132/76). – Die gewaltsame Tötung von Propheten wird öfters auch mit dem jüd. M. verbunden (H. Strathmann, Art. μάρτυς κτλ.: ThWbNT 4 [1942] 490f), wobei die Ascensio Isaiae (Schürer, History 3, 1, 335/41) u. die Prophetenviten (Th. Schermann [Hrsg.], Prophetarum vitae fabulosae [1907] 3/106; ebd. 11: Ezechiel; 17: Amos; 18: Micha; 23: Zacharias; H. J. Schoeps, Die jüd. Prophetenmorde [1943]; A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüd. Prophetenlegenden ‚Vitae prophetarum' 1/2 [1995/96]) als wichtigste Quellen genannt werden. Die meisten dieser Passagen sind jedoch in ihrer überlieferten Gestalt christlicher Provenienz (vgl. auch Mt. 23, 35/7; Act. 7, 52) u. die Tradition des ermordeten Propheten unterscheidet sich vom M. darin, dass die Propheten aufgrund ihrer Prophezeiung gegen das eigene Volk oder dessen Führer ermordet wurden. Der gewaltsame Tod des Stephanus (ebd. 6, 8/8, 1) gehört zur Tradition des ermordeten Propheten, wurde aber als erstes christl. M. uminterpretiert (Baumeister 123/32).

II. Identitätsbildung. Die Gerichtserzählungen im Buch Daniel u. im 2. u. 4. Makkabäerbuch basieren auf dem Muster von Erniedrigung u. Erhöhung (s. o. Sp. 304f) wie

auch auf verschiedenen patriotischen Erzählungen eines ,edlen Todes', wodurch deutlich wird, dass die Martyrer auch Helden in einem ethnisch-politischen Sinn sind. Der Vf. von Dan. deutet an, dass Daniel u. die drei Jünglinge von ihren Feinden als Judäer angeklagt wurden (3, 12; 6, 14). Er betont, dass sie aufgrund ihrer Gottesverehrung zu einem spezifischen Volk gehören. In ähnlicher Weise skizzieren die Makkabäerbücher eine konstante Opposition zwischen Juden u. Nicht-Juden, indem sie darauf hinweisen, dass die Martyrer in der Auseinandersetzung mit Antiochos IV ihrem jüd. Glauben treu blieben. Sie dienen als Beispiel für eine spezifisch jüd. *Lebensform, u. ihre ruhmvollen Taten u. Aussagen weisen auf den speziellen Charakter des jüd. Volkes. Sie werden so zu Vorbildern für andere Juden (2 Macc. 6, 28. 31; 4 Macc. 6, 19) u. fungieren für diese wie auch für Nichtjuden als ideale Repräsentanten des Judentums. 2 Macc. suggeriert, dass die Martyrer für dieselbe Sache wie Judas Maccabaeus kämpften u. dass ihr M. ein wichtiger Schritt zur Wiederherstellung des jüd. Staates gewesen ist. 4 Macc. ist nicht so sehr an jüdischen politischen Einrichtungen interessiert, aber die Martyrer vernichten den König u. stellen so die jüd. Lebensweise wieder her (van Henten 186/279). – Die patriotische Dimension des M. ist weniger hervorstechend in rabbinischen M., die mehr auf Probleme der Theodizee u. menschlichen Schuld (Gen. Rabbah 65, 22 zu Gen. 27, 27 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 317]; Sifra Emor 9 zu Lev. 22, 32 [dt.: J. Winter, Sifra (Breslau 1938) 579f]; Mekilta R. Jišmael zu Ex. 22, 22 [3, 142f Lauterbach]; Sifre Dtn. 307 zu Dtn. 32, 4 [dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 740f]; bʿAbodah Zarah 17b/18a), Gottesliebe (jBerakot 9, 7; bBerakot 61b; D. Boyarin, Dying for God [Stanford 1999] 93/126) u. Verweigerung von Götzendienst (Lament. Rabbah zu Lament. 1, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 82/8]; bGiṭṭin 57b; van Henten / Avemarie aO. 132/76) fokussiert sind.

III. Hauptmotive. a. Glaube u. Gesetz. Jüdische M.berichte basieren in verschiedener Weise auf der paganen Tradition des ,edlen Todes', aber die Berufung der Martyrer auf ihren Glauben u. die Treue zum Gott Israels (πίστις, πιστεύειν, πεποιθέναι, 4 Macc.: εὐσέβεια [*Eusebeia]) u. zur jüd. Lebensweise ist einzigartig. – Dan. 3 u. 6 betonen den Glauben Daniels u. seiner Gefährten, die aus Juda verschleppt wurden u. nun am babyl. Königshof dienten (Dan. 1). Die literarische Form entspricht dem Paradigma altorientalischer Weisheitserzählungen über die Verleumdung eines Weisen durch andere Angehörige des Hofes (s. o. Sp. 304), aber beide Geschichten heben auf die Treue der Weisen zu ihrem Gott ab. Schadrach, Meschach u. Abed-Nego weigern sich, die von Nebukadnezar (*Nabuchodonosor) errichtete Statue anzubeten (Dan. 3, 3/7. 10/5), Daniel betet weiterhin dreimal am Tag zu seinem Gott (ebd. 6, 11f. 14). In beiden Fällen droht die Todesstrafe wegen Ungehorsams gegenüber dem König (ebd. 3, 6. 11. 15. 17. 19/25; 6, 8. 13. 17f). Die Religion Daniels u. seiner Gefährten ist der zentrale Aspekt ihrer Identität: Ihr Glaube an den Gott Israels stellt sie vor die fundamentale Wahl, als die Politik des Königs u. ihre religiöse Praxis in Konflikt geraten. Der Dialog zwischen Nebukadnezar u. Daniels Gefährten ebd. 3, 14/8 kurz vor der Hinrichtung bringt diesen Loyalitätskonflikt (König vs. Gott) zum Ausdruck. – Das königliche Edikt in Dan. 6 geht in eine ähnliche Richtung. Es wurde zum Testfall der Anerkennung einer unumschränkten königlichen Autorität u. hatte überdies religiöse Implikationen, da Bitten an irgendeinen Gott oder Menschen mit Ausnahme des Königs für einen Zeitraum von 30 Tagen verboten waren (6, 8. 13). Dies bringt Daniel als gläubigen Juden in eine schwierige Situation, dessen Loyalität sowohl gegenüber dem König als auch gegenüber dem Gott Israels nach seiner Rettung bereits vorweggenommen wird. Er betont, dass er aufgrund seiner Unschuld vor Gott errettet wurde, u. bringt zugleich seine Unschuld vor dem König zur Geltung (6, 23). – Die Makkabäischen Martyrer setzen einen ähnlichen Loyalitätskonflikt voraus, da sie während einer königlichen Judenverfolgung gezwungen wurden, an einem paganen Kultmahl (σπλαγχνισμός) Antiochos' IV teilzunehmen u. Schweinefleisch zu essen (2 Macc. 6, 7. 18. 21; 7, 1. 42; vgl. 4 Macc. 4, 26/5, 4), was gemäß dem jüd. Gesetz verboten ist (Lev. 11, 7; Dtn. 14, 8). Der Glaube an Gott ist hier eng mit der Treue zur Tora verknüpft (vgl. Dan. 6, 6; bGiṭṭin 57b; Lament. Rabbah zu Lament. 1, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 82/8] u. ö.; vgl. auch 2 Macc. 6, 21. 23. 28; 7, 2. 9. 11. 23. 30. 37; 4 Macc.). – Im M.bericht des Rabbi Aqiva

wird Glaube als Liebe zu Gott verstanden (Boyarin aO. 95. 106/14. 122f). Sein M. illustriert die Worte ‚mit deiner ganzen Seele' im ‚Š^{e}ma'-Gebet (Dtn. 6, 5), was bedeutet, dass man Gott auch dann mit ganzer Seele lieben soll, wenn dies den Verlust des eigenen Lebens zur Folge hat (bBerakot 61b; vgl. jBerakot 9, 7).

b. Gegnerschaft u. Sieg. Der Loyalitätskonflikt in den jüd. M. ist mit einem Machtkampf auf zwei Ebenen verknüpft: Die Martyrer stehen ihren irdischen Verfolgern während Verhör, Folter u. Exekution gegenüber, aber zugleich existiert ein religiöser Konflikt. Die erste Ebene beinhaltet, dass die Martyrer trotz ihres Todes aufgrund der Wahrung des jüd. Glaubens u. Gesetzes unter Todesandrohung siegreich blieben. Die zweite Ebene bezieht sich auf die Rechtfertigung der Martyrer durch Gott, aber ebenso Gottes Opposition zu Fremdherrschern u. ihren Göttern (dieser Aspekt fehlt in rabbin. M.berichten, die manchmal sogar nahelegen, dass Gott mit dem Handeln der röm. Autoritäten übereinstimmt). König Nebukadnezar u. der Großkönig Dareios müssen nach der Errettung Daniels u. seiner Gefährten in ihren Entscheidungen anerkennen, dass ihre Macht der des jüd. Gottes untergeordnet ist (Dan. 3, 28f; 6, 26/8), u. beide Könige heben hervor, dass der Gott der Juden ein Rettergott ist (ebd. 3, 29; 6, 28). Das Ergebnis des göttlichen Machtkampfes in den Makkabäerbüchern ist gemischt. Die meisten Passagen implizieren, dass Antiochos für seine Hybris gegenüber Gott vor oder nach seinem Tod bestraft wurde (2 Macc. 5, 17; 7, 17. 19. 34; 9, 1/18). 4 Macc. 17, 23f jedoch deutet im Großen u. Ganzen in Übereinstimmung mit Dan. 3 u. 6 an, dass König Antiochos die Makkabäischen Martyrer als Vorbild für seine eigenen Soldaten ausgerufen hat, was zu Siegen über alle seine Gegner führte. – 4 Macc. arbeitet besonders den Machtkampf zwischen König u. Martyrern heraus. Der Autor vernachlässigt weitgehend die aktuelle soziale u. politische Situation der Juden u. richtet sein Augenmerk auf die Stellungnahmen der Martyrer u. ihr Verhalten, insofern dieses die Richtigkeit der philosophischen These von der Autonomie einer Motivation aus dem Glauben heraus demonstriert. Das griech. Vokabular u. die Wettkampfmetaphorik legen Nachdruck auf die durch die Martyrer erlittene Niederlage des Königs Antiochos, welche die Wiederherstellung des jüd. Lebens u. Staatswesens bedeutete (1, 11; 17, 9f. 20/2). Das Durchhaltevermögen der Martyrer (ὑπομονή) ist mit dem Sieg (νίκη) über ihre Gegner, König Antiochos IV u. seine Repräsentanten, verbunden (1, 11; 6, 10; 7, 4; 8, 2; 9, 6. 30; 16, 14; 17, 15). 4 Macc. 17, 11/7 behandelt in ausgedehnter, an die Arena erinnernder Wettkampfmetaphorik den prestigeträchtigen Wettstreit zwischen den Martyrern u. König Antiochos IV u. benennt die Unsterblichkeit (ἀφθαρσία) als Lohn der siegreichen Martyrer (17, 12. 15; vgl. 7, 3; 9, 8. 22f). Die Passage verdeutlicht gleichzeitig den Konflikt zwischen König u. jüdischem Volk, wobei die Welt u. die Menschen gleichsam wie Zuschauer dieser Schlacht in der Arena erscheinen (17, 13f; vgl. 15, 20); sie suggeriert, dass die Martyrer Antiochos IV besiegt haben u. ihr Siegespreis das ewige Leben sei, ausgedrückt in agonaler Terminologie. Eine ähnliche Metaphorik aus dem Bereich des Wettkampfs findet sich in christlichen Martyrerakten (s. u. Sp. 324).

c. Nutzbringender Tod u. Fürbitte. Der nutzbringende Effekt des Martyrertodes ist nur kurz Dan. 3 (Gebet des Asarja ebd. 3, 39f LXX) u. 2 Macc. 7. 14, 37/46 angedeutet. 4 Macc. arbeitet die Konsequenzen des M. für andere heraus. Diese Bedeutung des Martyrertodes tritt deutlicher hervor, wenn man den Rahmen des M. in Rechnung stellt (2 Macc. 4, 7/10, 9; 14, 1/15, 36; 4 Macc. 4/18), der durch die Treue zum Gottesbund bestimmt wird. Als gottlos betrachtete jüdische Anführer wie die verrufenen Hohenpriester Jason u. Menelaos stören diese Bundesbeziehung, was Gottes Zorn u. eine zeitweise Bestrafung des Volkes nach sich zieht. Die Martyrer nehmen Anteil an der Sündhaftigkeit des jüd. Volkes u. ertragen diese in Solidarität mit dem Rest des Volkes (2 Macc. 7, 18. 32). Ihre Treue zu Gott u. ihre Selbsthingabe führen zu einer Wende zum Besseren, was sich in Fürbittgebeten der Martyrer widerspiegelt (Dan. 3, 39f LXX; 2 Macc. 7, 37f; 4 Macc. 6, 28f; 9, 24; 12, 17). Wie die Wende in der Situation des Volkes nach den M. zeigt (2 Macc. 8f; 15), fiel der Tod der Martyrer mit der Wiederherstellung der Bundesbeziehung mit Gott in eins. Die Versöhnung Gottes mit seinem Volk ist 2 Macc. 7, 33 mit καταλλάσσεσθαι ausgedrückt. Die im M. geleistete Sühne zieht Gottes erneuerte Gunst

nach sich (Dan. 3, 39f LXX: ἐξιλάσκεσθαι; 2 Macc. 7, 37f; 4 Macc. 6, 28; 9, 24; 12, 17: ἵλεως γενέσθαι; 4 Macc. 17, 22: ὁ ἱλαστήριος θάνατος; van Henten 140/63).

d. Ewiges Leben. Daniel u. seine Gefährten werden für ihre Treue zu Gott durch ihre wundersame Errettung aus dem Feuerofen u. der *Löwen-Grube belohnt, was unterstreicht, dass Gott ein Rettergott ist (Dan. 3, 15. 17. 25/8; 6, 17. 21/3. 28). König Nebukadnezar bestätigt in seinem Dekret (ebd. 3, 96f), es gebe ‚keinen anderen Gott, der auf diese Weise retten' könne. Die Errettung Daniels u. seiner Gefährten wird in christlichen Texten als posthume Rechtfertigung durch Gott uminterpretiert (Mart. Polycarp. 14 [12/4 Mus.]; Hippol. comm. in Dan. 3, 31 [GCS NF 7, 188/90]; van Henten, Daniel aO. 156/62). Ähnliches gilt für die Makkabäischen Martyrer (Gen. Rabbah 65, 22 zu Gen. 27, 27 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 317f]; bBerakot 61b; b'Abodah Zarah 18a). 2 Macc. 7, 9. 14 erwähnt ihre Auferstehung (ἀνάστασις bzw. Wörter, die von ἀνίστημι abgeleitet sind; vgl. 7, 11. 23. 29. 36), ohne jedoch deren Zeit, Ort u. Art zu spezifizieren. Am plausibelsten scheint es, dass 2 Macc. 7 auf eine unmittelbare Auferweckung durch Gott im Himmel verweist (Gen. Rabbah 65, 22 zu Gen. 27, 27 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 317f]; b'Abodah Zarah 18a), im Sinne einer Neuschöpfung der Martyrer. 4 Macc. kombiniert verschiedene Aspekte der Auferstehung der Martyrer, eingeschlossen das ewige Leben mit den leidenden Gerechten u. Patriarchen bei Gott, astrale Unsterblichkeit ebenso wie eine körperliche Auferstehung nach Hes. 37 (4 Macc. 5, 37; 7, 18f; 9, 7/9; 10, 15; 13, 17; 14, 5; 16, 13. 25; 17, 12. 18f; 18, 6/19. 23; U. Kellermann, Auferstanden in den Himmel [1979] 61/94; van Henten 172/84).

e. Philosophische Traditionen. Jüdische M. übernehmen wahrscheinlich Traditionen über berühmte griechische Philosophen, obwohl explizite Bezüge in den frühen Texten fehlen. Dan. 3 könnte auf griechischen Traditionen eines wegen der Verachtung staatlicher Gottheiten oder der Einführung neuer Gottheiten eröffneten Asebieprozesses aufbauen, ähnlich dem des Sokrates. Diesem könnte auch die Figur des 90 Jahre alten Eleasar in 2 Macc. 6, 18/31 nachgebildet sein (J. A. Goldstein, II Maccabees [New York 1983] 285. 304). 2 Macc. 6, 19 erzählt, wie Eleasar das Schweinefleisch ausspie, was an Geschichten über Zeno v. Elea u. Anaxarchos v. Abdera anzuknüpfen scheint (s. o. Sp. 305). Die Mutter der sieben Jünglinge argumentiert wie ein Philosoph (2 Macc. 7, 20/3. 27/9) u. verhält sich angesichts der Hinrichtung ihrer Söhne in einer an die griech. Tugend der ἀνδρεία erinnernden Weise (4 Macc. 15, 30). Christliche Autoren interpretieren die Mutter als Philosophin (zB. Joh. Chrys. in Rom. hom. 23, 4 [PG 60, 620]). – 4 Macc. verknüpft das M. explizit mit Philosophie, wobei nicht nur gezeigt wird, dass die These der religiösen Autonomie, die einer Motivation aus dem Glauben heraus zugestanden werden muss, berechtigt ist, sondern auch, dass es eine eigene jüd. Philosophie gibt (5, 22. 35; 7, 9. 21; 8, 1). Die Veränderung in der Schilderung der vier Kardinaltugenden zwischen 1, 18 u. 5, 23f unterstreicht dies, da im zweiten Abschnitt die *Klugheit (φρόνησις) durch Frömmigkeit (εὐσέβεια) ersetzt wird: Frömmigkeit ist zusammen mit der Treue zur Tora die Basis jüdischer Philosophie (1, 4. 6; 2, 6. 23; 13, 24; 15, 10). Die Martyrer demonstrieren, dass Leben in Übereinstimmung mit dieser göttlichen Philosophie zur Verwirklichung wichtiger Tugenden u. Werte führt, die ebenfalls von griechischen Philosophen empfohlen worden waren (zB. *Freiheit, Übereinstimmung zwischen Wort u. Tat, *Gerechtigkeit, Weisheit), aber ebenso zu einer harmonischen u. friedvollen Existenz des jüd. Volkes.

D. Christlich. I. Neues Testament. Oft wird diskutiert, ob Aspekte von M. im NT vorhanden sind. Legt man die o. Sp. 301 gegebene Definition zugrunde, können keine M.passagen im NT selbst nachgewiesen werden. Es gibt aber thematische Überschneidungen zwischen NT u. frühen jüdischen bzw. christlichen M.berichten (zB. das Motiv der imitatio Christi). Die Diskussion dreht sich um den historischen Jesus, der bisweilen selbst als Martyrer verstanden wird, die Traditionsgeschichte der Passagen über Jesu Opfertod u. seine Auferstehung, Analogien zwischen M.theologie u. christologischen Konzepten in (deutero)paulinischen Schriften, die literarischen Ursprünge der Passionsberichte (mit jüd. u. paganen M. als Analogien) sowie die Rezeption von Dan. 3 u. 6 u. der Makkabäischen Martyrer im NT (Baumeister 66/228; J. W. van Henten, Jewish martyrdom and Jesus' death: J. Frey /

J. Schröter [Hrsg.], Deutungen des Todes Jesu im NT [2005] 102/33).

II. Frühchristliche Martyrien. Die frühesten christl. M., ab ca. 100 nC. entstanden, sind meist kurz u. in anderen Schriften überliefert. Es handelt sich um verschiedene literarische Gattungen (Briefe des Ignatius v. Ant.; Asc. Jes. 5; 1 Clem. 5f; Ep. ad Diogn. 1, 1; 5/7). Die ältesten christl. M.berichte als selbständige Texte sind gegen 160 nC. zu datieren (Mart. Polycarp. [2/21 Mus.]; Act. Iustin. [42/61 Mus.]). Obwohl die meisten christl. M.texte standardisierte Titel tragen wie martyrium (Bericht über den Tod eines Martyrers), passio (Leidensgeschichte) oder acta (Martyrerakten; **Biographie II; *Exitus illustrium virorum), variieren die frühchristl. Schriften sehr in Form u. Inhalt. Einige Akten scheinen, zumindest teilweise, Prozessberichte (commentarii) zu sein, die möglicherweise auf Gerichtsprotokolle zurückgehen (Barnes 509/31), wurden aber in einigen Fällen von christlichen Verfassern überarbeitet (Bisbee aO. [o. Sp. 309] 81/162). Daher sollten frühchristliche M.berichte grundsätzlich als literarische Produkte gelesen werden. Das Martyrium Polycarpi etwa zeigt bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit jüdischen M.texten u. den ntl. Passagen vom Tod Jesu. – Vgl. zur späteren Entwicklung der M.idee nach 300 nC., zB. in der ‚Kirchengeschichte' des Eusebius oder seinem Werk De martyribus Palaestinae, u. zur Uminterpretation des M. in Predigten H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires (Bruxelles 1966); J. Leemans u. a. (Hrsg.), ‚Let us die that we may live'. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350/AD 450) (London 2003); L. Grig, Making martyrs in Late Antiquity (ebd. 2004).

III. Konstruktion von Identität. Verschiedene frühchristliche M.berichte konzentrieren sich nicht auf theologische Argumente oder eine spezifische Verfolgung, sondern richten ihr Augenmerk auf die Martyrer im Sinne christlicher Helden. Dies ist schon an der Antwort auf die Frage des Tribunalvorsitzenden ersichtlich, ob der Martyrer bereit sei zu opfern, beim *genius oder der fortuna des Kaisers zu schwören oder den Namen Christi zu lästern (*Christenverfolgung I; vgl. zur staatl. Sichtweise christl. Martyrer W. Speyer: o. Bd. 7, 1218/20). Die Martyrer nennen weder ihren Namen noch ihren Stand u. stellen nur ihre christl. Identität heraus, indem sie sagen: ‚Ich bin Christ' (Χριστιανός εἰμι / Christianus sum). Einen solchen Verweis auf die christl. Identität kann man zB. Pass. Perp. 6 (112/4 Mus.) finden, wo Perpetua sich trotz der inständigen Bitten des Vaters weigert, für das Wohlergehen des Kaisers zu opfern, u. auf die Frage des Prokurators Hilarianus, ob sie Christin sei (Christiana es?), antwortet: ‚Christiana sum' (vgl. auch Act. Carpi 3 [30/2 Mus.]; Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 10. 19f; Act. Das. 6 [276 Mus.]; Plin. ep. 10, 96; R. Merkelbach, Der griech. Wortschatz u. die Christen: ZsPapEpigr 18 [1975] 101/48; Bremmer). Der Martyrer Euplus legte in der Diokletianischen Verfolgung sein Bekenntnis sogar ab, ohne gefragt zu werden: ‚Ich will sterben, denn ich bin Christ' (Χριστιανὸς γάρ εἰμι: Act. Eupl. 1 [310 Mus.]). Die Martyrer sind die Helden der einzigartigen Gruppe der Christen, die bisweilen auch ‚das Geschlecht / Volk der Christen' (γένος τῶν Χριστιανῶν) genannt wurden (Mart. Polycarp. 3, 2 [4 Mus.]; 1 Clem. 5, 1: τῆς γενεᾶς ἡμῶν). Der 1. Klemensbrief zeigt die Kirche als Gottes erwähltes Volk (29, 1/30, 1; 64), was impliziert, dass die Martyrer gleichsam die Helden der Kirche sind. Der sog. Brief an Diognet kombiniert diese Interpretation der Martyrer mit dem heilsgeschichtlichen Konzept von drei aufeinanderfolgenden Weltvölkern (Heiden, Juden, Christen), wobei sich mit der Erhebung der Christen die Geschichte erfüllt (ähnlich Aristid. apol. 2, 2; 16, 4; 17, 5; Kerygma Petr. frg. 5 Cambe; Tert. nat. 1, 8; Orig. c. Cels. 1, 26; 8, 43). – Die M. bauen auf der Bedeutung berühmter Helden für das Vaterland auf, die sich nach paganen wie jüdischen Traditionen selbst opfern (s. o. Sp. 309. 311). Polycarp wird ‚Vater der Christen' genannt (Mart. Polycarp. 12, 2 [10 Mus.]), was an den Titel ‚Vater der Juden' für Razis (2 Macc. 14, 37) erinnert. Die M. suggerieren in Analogie zu paganen u. jüd. Vorstellungen vom ‚edlen Tod', dass die Christen ihre eigenen berühmten Helden hatten, die sich trotz unglaublicher körperlicher Qualen selbst opferten, um die Gruppenidentität zu wahren. Petrus u. Paulus werden als die größten u. gerechtesten Säulen (στῦλοι: vgl. Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 6. 17; Pass. Perp. 21, 11 [130 Mus.]; 4 Macc. 17, 3) bezeichnet, was ihre Bedeutung für die Gruppe der Christen unterstreicht (J. W.

van Henten, Die Martyrer als Helden des Volkes: H. Lichtenberger / G. S. Oegema [Hrsg.], Jüd. Schriften in ihrem antik-jüd. u. urchristl. Kontext [2002] 139/68). Der Hirt des Hermas nennt die Martyrer ‚die makellosen u. angemessenen Bausteine der Kirche' (vis. 3, 1, 9/2, 1; 3, 2, 6f; 3, 5, 2; vgl. sim. 8, 1, 18/2, 3; 8, 3, 6). Der besondere Status, den die Martyrer durch ihren gewaltsamen Tod erlangten, erklärt, warum christliche Autoren die Krone des M. (eine Reinterpretation des Olivenkranzes oder anderer Ehrenkränze für siegreiche Athleten; Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 36. 42; Mart. Polycarp. 17, 1; 19, 2 [14. 16 Mus.]; Mart. Pion. 22, 2 [164 Mus.]; Pass. Fructuos. 4, 1 [180 Mus.] u. ö.; A. J. Brekelmans, Martyrerkranz [Roma 1965]) einer stetig wachsenden Zahl von Aposteln, einer weiteren Gruppe von ‚Helden' innerhalb des Frühchristentums, zuweisen. Im NT wird lediglich der gewaltsame Tod des *Jakobus erwähnt (Act. 12, 2). 1 Clem. 5f nennt kurz das M. der Apostel Petrus u. Paulus (K. Beyschlag, Clemens Romanus u. der Frühkatholizismus [1966] 207/353; H. W. Tajra, The martyrdom of St. Paul [Tübingen 1994]; O. Zwierlein, Petrus in Rom [2009] 4/40 spricht sich gegen die Historizität des M. des Petrus in Rom aus) u. vier ältere Apostelakten schließen mit dem M. der jeweiligen Apostel (Acta Pauli; Acta Petri; Acta Andreae; Acta Thomae). Selbst der Lieblingsjünger Johannes, der einer weit verbreiteten Tradition zufolge in Ephesus im hohen Alter friedlich entschlafen ist, starb nach anderer Überlieferung zusammen mit seinem Bruder Jakobus den Martyrertod (Eus. h. e. 3, 31, 3; Martyrologium Syriacum: B. Mariani [Hrsg.], Breviarium Syriacum [Roma 1956] 27; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] [Bruxelles 1933] 95. 145. 326; F. Morard, Souffrance et martyre dans les actes apocryphes des apôtres: F. Bovon [Hrsg.], Les actes apocryphes des apôtres [Genève 1981] 95/108). Den Abschluss dieser Entwicklung zeigt das Missale Gothicum 40 (CCL 159D, 365), in dem alle Apostel als Martyrer deklariert werden (A. A. R. Bastiaensen, Ecclesia martyrum: M. in multidisciplinary perspective, Gedenkschr. L. Reekmans [Leuven 1995] 333/49). – Wie die jüd., so erfüllen auch die christl. Martyrer eine doppelte Vorbildfunktion. Die Martyrergestalten der Texte zeigen nicht nur Christen wie Nichtchristen, dass Christen ihre eigenen Helden haben, die einen ‚edlen Tod' sterben (1 Clem. 55), sondern die Martyrer fungieren als Modell (παράδειγμα, ὑπόδειγμα, exemplum) für andere Christen, u. auf diese Weise werden die von den Martyrern bezeugte Lebensweise u. Tugend durch die M.berichte eingeschärft. Ebd. 5 stellt Petrus u. Paulus als Modell für andere Christen vor (ὑπόδειγμα, ὑπογραμμός), im Besonderen als die leuchtendsten Beispiele für Glauben, Leiden u. Standhaftigkeit, u. zur Illustration wird auch ein Verweis auf das heilige Leben der Apostel hinzugefügt (ὁσίως πολιτευσαμένοις). Der Kontext dieser Passage (4, 1/6, 4) behandelt die Einheit der christl. Gemeinschaften, wobei ζῆλος das Schlüsselwort ist (5, 2. 5; 6, 1); daraus folgt, dass die Martyrer aufgrund von Neid u. Eifer, d. h. fehlender Einheit innerhalb der *Gemeinschaft, ihr Leiden ertrugen. Verhalten u. Gesinnung der Martyrer werden daher als Vorbild für andere Christen herausgestellt. Nach Pass. Perp. 1, 6 (106 Mus.) soll der Text anderen Christen vorgetragen werden, damit sie an der Erfahrung der Martyrer teilhaben u. durch sie in Gemeinschaft mit Christus treten können. Der Vf. schildert Perpetua u. Gefährten als exempla fidei, die früheren M. in nichts nachstehen (ebd. 1, 1f; 21, 11 [106. 130 Mus.]). Hinzu kommt, dass die Martyrer aufgrund ihres Modellcharakters auf die Grenze hindeuten zwischen innerhalb u. außerhalb der Gruppe Stehenden (Heiden, Juden oder Christen), die nicht mit in den Martyrerakten propagierten Vorstellungen übereinstimmen. Diese Beispielfunktion wurde manchmal explizit gegenüber Häretikern betont, gegenüber denen die Martyrer beweisen sollten, dass sie auf einem falschen Weg seien, u. diente einem Aufruf zur Umkehr. Die Passio Polycarpi präsentiert den alten Bischof als Modellgestalt für die Kirche, die neubekehrte Christen vor dem Abfall warnt. Polycarps Beispiel besitzt ebenso eine apologetische Funktion gegenüber Gruppen wie den Montanisten, die unter anderem auch hinsichtlich des M. abweichende Ansätze verfolgten (vgl. das Gegenbeispiel des Quintus: Mart. Polycarp. 4 [4 Mus.]; vgl. Mart. Pion. 9, 2; 18, 13 [146. 160 Mus.]; Pass. Montan. 23 [236/8 Mus.]). Blandina spielt nach Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 41. 45f eine ähnliche Rolle: Sie wird mit dem Bild der *Kirche als jungfräulicher Mutter, die wie eine spirituelle Mutter handelt u.

INHALTSVERZEICHNIS

ISBN 978-3-7772-1030-8 (Lieferung 187)